Schellings Werke

Class Book
General Theological Seminary Library
CHELSEA SQUARE, NEW YORK

PRESENTED BY
Soc'y for Promoting Religion and Learning

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/edellingsmerte0000vari_w4a9

Schellings Werke

Münchner Jubiläumsdruck

Fünfter Hauptband

Schellings Werke

Nach der Originalausgabe
in neuer Anordnung herausgegeben

von

Manfred Schröter

Fünfter Hauptband
Schriften zur geschichtlichen Philosophie
1821—1854

GEN. THEO. SEMINARY
LIBRARY
NEW YORK

C. H. Beck und R. Oldenbourg
München 1928

B
2853
1927
v.5

83664

UNION THEOLOGICAL SEMINARY
LIBRARY
NEW YORK

Inhaltsverzeichnis

des fünften Hauptbandes.

Seite

Vorwort von K. F. A. Schelling zum X. (Orig.) Band (1861) . . VII
und zum XI. (Orig.) Band (1856) XI

Erlanger Vorträge in den Jahren 1821—1825 1
Erste Vorlesung in München. 26. November 1827 47
Rede an die Studierenden der Ludwig-Maximilians-Universität . . 61
Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchner Vorlesungen (1827) 71
Darstellung des philosophischen Empirismus. Aus der Einleitung in die Philosophie. Vorgetragen in München, zuletzt im Jahr 1836 271
Anthropologisches Schema (1840) 333
Darstellung des Naturprozesses. Bruchstück einer Vorlesung über die Prinzipien der Philosophie, gehalten in Berlin im Winter 1843/44 341
Einleitung in die Philosophie der Mythologie: Inhaltsübersicht . . 431
Zweites Buch. Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie . 437
Anhang: Über die Quelle der ewigen Wahrheiten (1850) . . 755

Vorwort des Herausgebers.

Mit gegenwärtigem Band ist diese Gesammtausgabe geschlossen. Die beiden Abtheilungen, in welche sie zerfällt, unterscheiden sich nun bestimmt dadurch, daß die zweite ausschließlich das von Schelling unveröffentlicht zurückgelassene System, als Ganzes, enthält, und zwar in der vom Verfasser selbst festgesetzten Ordnung, die erste aber Aelteres und Neueres, Gedrucktes und Ungedrucktes in chronologischer Folge mittheilt. Von dieser Folge macht auch der vorliegende letzte Band der ersten Abtheilung keine Ausnahme, wohl aber steht er zur zweiten Abtheilung in dem eigenthümlichen Verhältniß, daß das meiste in der letzteren Enthaltene, was die Zeit seiner Abfassung betrifft, in diejenige Periode fällt, welche dieser Band umfaßt. Dieses parallelen Verhältnisses halber hatte ich anfangs beabsichtigt, den Stoff desselben mittelst eines weiteren (fünften) Bandes der zweiten Abtheilung einzuverleiben, zumal auch noch etwas aus einer Berliner Vorlesung zum Abdruck kommen sollte. Bei näherer Ueberlegung aber schien es mir doch passender, daß der zweiten Abtheilung ihr abgeschlossener und in besonderem Sinne urkundlicher Charakter bewahrt bleibe, was nicht der Fall war, wenn sich an sie noch anderes aus dem handschriftlichen Nachlaß anschloß, dessen Auswahl der Verfasser den Herausgebern anheimgestellt hatte. Uebrigens ist der erwähnte, in diesen Band aufgenommene Berliner Vortrag (Darstellung des Naturprocesses) immer noch älter als die im ersten Band der zweiten Abtheilung

befindliche Darstellung der rein rationalen Philosophie, die jüngste von allen Arbeiten Schellings und der letzte Ausdruck auch seiner naturphilosophischen Ansichten.

Bei der Wahl dessen, was aus den Münchner Manuscripten noch mitzutheilen sey, bestimmte mich theils die Rücksicht auf das bereits Veröffentlichte, zu welchem nur Ergänzendes hinzugethan werden sollte, theils die Wahrnehmung, daß Schelling während seiner Wirksamkeit an der Universität München gewisse Entwicklungen neben dem System selbst und als vorbereitend auf dieses immer wieder reproducirte. Dahin gehörte die Darstellung des Ganges der Philosophie von Cartesius an und die des philosophischen Empirismus. Beide finden sich schon im ältesten Münchner Manuscript, dem über das System der Weltalter vom Jahr 1827, das außer diesen beiden Bestandtheilen noch einen dritten, rein wissenschaftlichen oder systematischen hatte, die Entwicklung des Monotheismus oder dessen, was nachher den allgemeinen Theil der Philosophie der Offenbarung ausmachte (vgl. 2. Abth. Bd. III, S. VI.) Beide dienten wiederholt als Vorbereitung und Uebergang zur Darstellung des Systems selbst und wurden entweder in Verbindung mit diesem oder auch für sich (der philosophische Empirismus als Einleitung in die Philosophie) vorgetragen. Diesem propädeutischen Zweck gemäß sind sie daher auch zu beurtheilen. Es war also z. B. nicht Schellings Absicht, eine Geschichte der neueren Philosophie ex professo zu geben, sondern nur eine Charakteristik der Haupt-Systeme und zwar eine solche, welche die Principien des vorzutragenden Systems als Resultat der Entwicklung seit Cartesius erscheinen ließen[1]. Ebenso hatte ihm die Entwicklung dessen, was er den philosophischen Empirismus nannte, nur vorwissenschaftliche Bedeutung, er betrachtete sie als einen Weg, auf welchem er den Zuhörer nach und nach auf die Höhe des Systems führen, und wodurch diesem namentlich das Verständniß der

[1] Man vergl. die Aeußerung hierüber 2. Abth., Band III, S. 16.

Principien erleichtert werden konnte, die innerhalb des Systems rein rational abgeleitet wurden. Man vergleiche, was Schelling in dieser Beziehung selbst in der Darstellung der rein rationalen Philosophie bemerkt, wo er auf die Methode dieses Vortrags, der „von dem uns Näheren und Erkannten zu dem uns Ferneren" fortgehe, hindeutet [1]. Für den Leser, der das System selbst bereits kennt, erscheint diese vom Empirischen (im philosophischen Sinn) ausgehende Entwicklung wie eine Gegenprobe desselben.

Das anthropologische Schema S. 287 ff. schreibt sich zwar nicht aus öffentlichen Vorlesungen her, gehört aber der Münchner Zeit an.

Eine der in der Akademie in München gehaltenen Reden Schellings war leider durch ein Versehen im vorigen Band übergangen worden und ist hier (S. 295 ff.) nachgeholt.

Nun noch ein Wort von dem poetischen Anhang in diesem Band. Es wurden nämlich hier von den vorhandenen poetischen Hervorbringungen Schellings theils diejenigen mitgetheilt, die bereits im Jahr 1802 (im Schlegelschen Musenalmanach) erschienen sind, theils solche, die, besonders ihres zugleich philosophischen Inhalts wegen, der Mittheilung in den Werken werth geachtet wurden. Eigenthümlich verhält es sich mit der metrischen Uebersetzung von Dantes Paradiso II. Diese hatte der Herausgeber von A. W. Schlegels Werken — doch nur in Folge einer Muthmaßung — in dieselben aufgenommen (dritten Band, S. 369 ff.). Nach vorhandenen Briefen ist sie von Schelling, der sie Schlegeln in Abschrift mitgetheilt hatte, worauf dieser, von Schelling aufgefordert, den (ebenfalls in Schlegels Werken abgedruckten) Versuch einer eignen Uebersetzung des gleichen Gesangs unternahm, der aber unvollständig blieb. Schelling besserte später noch einiges an seiner Uebersetzung, so gleich die erste Zeile, welche vorher hieß: „Ihr, die auf leichtem Kahne schwebend zoget"; hinwiederum scheint

[1] 2. Abth., Band I, S. 299. Man vergl. auch Herrn Prof. Beckers Vortrag in den Münchner Gelehrten Anzeigen 1857, Nro. 6.

Schlegel einige Ausdrücke in der ihm übersandten Abschrift der Schellingschen Uebersetzung geändert zu haben; z. B. für Dimension setzte er: Räumlichkeit, für formale Gründe: Bildungs-Gründe. Ebenso ist nach brieflichen Zeugnissen das in A. W. Schlegels Werken, viertem Band, S. 72 (Nro. 289) — übrigens nicht ohne Reservirung (vergl. das Inhaltsverzeichniß) — abgedruckte Sonett aus Petrarca Schellingschen Ursprungs.

Da die Edition dieser Werke nunmehr zu Ende gebracht ist, so führe ich auch die dankenswerthe Beihülfe an, welche mir zu dieser Arbeit außer der früher erwähnten Mitwirkung meines Bruders Hermann bei der Herausgabe des zuerst erschienenen ersten Bands der zweiten Abtheilung, den er, ehe ich denselben der Druckerei übergab, mit mir durchprüfte, noch weiter zu Theil geworden ist. 1) Hat mein Schwager, Herr Professor Waitz in Göttingen, die zweite Correktur sämmtlicher Bände besorgt, 2) ist durch meinen Vetter, Hrn. Oberconsistorialrath Müller in Stuttgart, von dem größten Theil der zweiten Abtheilung eine dritte Durchsicht geschehen, deßgleichen durch Hrn. Rektor Köstlin in Nürtingen von einer kleineren Anzahl besonders schwieriger Druckbogen. Endlich 3) ist mir eine von meinem Schwager, Herrn Ulrich v. Zech in Gotha, zum Theil noch bei Lebzeiten unseres Vaters gemachte Reinschrift mehrerer Abschnitte aus den Manuscripten desselben von besonderem Nutzen gewesen.

Ich schließe dieses Vorwort und die ganze Arbeit mit den edlen zwei Buchstaben, welche Schelling an das Ende seiner Manuscripte zu setzen pflegte: Θ . Σ . (Θεὸς σῶσον), zu deutsch:

Das walte Gott!

Eßlingen, im Juni 1861.

Das nachfolgende Werk, das als erstes aus dem handschriftlichen Nachlasse Schellings, und zwar nach der Absicht des Urhebers in Form von Vorlesungen, erscheint, besteht aus zwei Theilen. Der erste (Vorlesung I bis X), enthaltend eine philosophische Kritik der sowohl wirklich hervorgetretenen, als überhaupt möglichen Erklärungsweisen der Mythologie, ist nicht erst in den letzten Jahren aus der Feder des Philosophen geflossen, er war sogar in einer, zwar in der Anordnung wie in der Ausführung verschiedenen, aber in Beziehung auf den Hauptgedanken mit der gegenwärtigen völlig übereinstimmenden Darstellung bereits vor beinahe dreißig Jahren gedruckt, jedoch nicht ausgegeben worden, was übrigens nicht verhinderte, daß einzelne Exemplare den Weg ins Publikum gefunden haben. Die letzte Ueberarbeitung von Seiten des sel. Verfassers hat dieser erste, historische Theil der Einleitung theils in den letzten Jahren seines Aufenthaltes in München, theils noch in Berlin selbst, wo er ebenfalls (1842 und 1845) über Philosophie der Mythologie las, erfahren. Anders verhält es sich mit dem zweiten Theil (Vorlesung XI bis XXIV). Er ist das Jüngste, was Schelling geschrieben, an dem er nach dem Willen Gottes abbrechen sollte, ohne noch die letzte Hand daran gelegt zu haben. Sein

Inhalt ist die rationale Philosophie, die hier zwar nur dem Ganzen dient und für den besondern, in dem vorausgehenden Theil eingeleiteten Zweck entwickelt wird, aber ein Werk für sich ist, — die reine Vernunftwissenschaft, deren Darstellung dem Verewigten, nachdem er die positive Philosophie ausgearbeitet hatte, gar sehr am Herzen gelegen, die ihn im Alter zu dem System seiner Jugend zurückgeführt hat, zu dem System, das in seinen Augen zu keiner Zeit abgethan, vielmehr neu zu erstehen und erst seinen wahren Werth als Voraussetzung jener zweiten Philosophie zu erhalten bestimmt war. Einzelne Bruchstücke dieser jüngsten Arbeit hat er in den Sitzungen der Akademie der Wissenschaften zu Berlin in besondern Vorträgen mitgetheilt, welche in den Contert des nachfolgenden Werks als integrirende Theile aufgenommen sind *, mit Ausnahme der Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten, die ihre eigene Stelle an dem Schluß dieses Bandes erhalten hat. Das Ganze dieses zweiten Theils ist, wie es hier vorliegt, nicht

* Die in diesem Band enthaltenen akademischen Abhandlungen sind:

1) Ueber Kants Ideal der reinen Vernunft, gelesen in der Klassensitzung der Akademie am 15. März 1847 und in der Gesammtsitzung am 29. April desselben Jahrs (eilfte und zwölfte Vorlesung).

2) Ueber die ursprüngliche Bedeutung der dialektischen Methode, gelesen in der Gesamuntsitzung am 13. Juli 1848 (vierzehnte Vorlesung).

3) Ueber die ἄπλᾶ des Aristoteles, gelesen in der Klassensitzung am 5. Febr. 1849 (fünfzehnte Vorlesung).

4) Ueber eine principielle Ableitung der drei Dimensionen des Körperlichen, gelesen in der Gesammtsitzung am 19. December 1850 (achtzehnte und neunzehnte Vorlesung).

5) Ueber einige mit μα zusammengesetzte griechische Adjective, gelesen in der Gesammtsitzung am 5. Februar 1852 (zwanzigste Vorlesung).

auf dem Katheder vorgetragen worden. Auf die Vollendung desselben war die Veröffentlichung alles Uebrigen ausgesetzt geblieben. Die folgenden Theile dieser Gesammtdarstellung der Schellingschen Philosophie liegen sämmtlich von der Hand des Urhebers geschrieben vor.

Nach dem erklärten Willen des Verewigten, welcher die Veröffentlichung seiner Werke, falls sie ihm nicht mehr möglich seyn sollte, seinen Söhnen übertragen hat, habe ich die Herausgabe des gesammten Nachlasses und die Verantwortlichkeit für dessen authentische Publikation übernommen, jedoch unter Mitwirkung meiner Brüder, und ist namentlich bei der Edition dieses Bandes der Rath meines in der Nähe wohnenden jüngeren Bruders Hermann, der auch in letzter Zeit länger mit dem Vater zusammengelebt nnd daher Gelegenheit gehabt hat, über manches seine Denkweise besonders kennen zu lernen, von mir eingeholt worden. Die mir auf Ansuchen gnädigst ertheilte zeitliche Enthebung von meinem geistlichen Amte gewährt mir die Möglichkeit, mich der übernommenen Aufgabe ausschließlich zu widmen.

Weinsberg, im Januar 1856.

Karl Friedrich August Schelling.

Erlanger Vorträge

in den Jahren 1821—1825.

(Aus dem handschriftlichen Nachlaß.)

Ueber die Natur der Philosophie als Wissenschaft.

Der Gedanke oder das Bestreben, ein System des menschlichen Wissens zu finden, oder, anders und besser ausgedrückt, das menschliche Wissen im System, im Zusammenbestehen zu erblicken, setzt natürlich voraus, daß es ursprünglich und von sich selbst nicht im System — daß es also ein ἀσύστατον, ein nicht Zusammenbestehendes, sondern vielmehr sich Widerstreitendes ist. Um diese Asystasie, diesen Unbestand, diese Uneinigkeit, gleichsam dieses bellum intestinum in dem menschlichen Wissen zu erkennen — (denn dieser innere Widerstreit muß offenbar werden), mußte der menschliche Geist sich in allen möglichen Richtungen schon versucht haben. Daher mußten z. B. in Griechenland a) die bloßen Physiker vorausgehen, die da glaubten, alles auf bloße Naturursachen zurückführen zu können, b) der Dualismus des Anaxagoras, c) die Lehre der Eleaten, welche, um allen Widerstreit aufzuheben, die bloße Einheit setzten, während der Gegensatz oder die Nicht-Einheit gleiche Rechte hat, und das wahre System eben nur dasjenige seyn kann, welches Einheit der Einheit und des Gegensatzes ist, d. h. welches zeigt, wie die Einheit mit dem Gegensatz und der Gegensatz mit der Einheit zugleich bestehe, ja wie es zum Besten des anderen nothwendig sey — dieß alles mußte vorausgehen, ehe im Platon auch nur die wahre Idee eines Systems erscheinen konnte. Also der Zeit nach sind die

[1] Aus einer im Winter 1821 gehaltenen Vorlesung über das System der Philosophie. (Beginn der Vorlesung am 4. Januar 1821.) D. H.

Systeme vor dem System. Bedürfniß der Harmonie kommt erst aus Disharmonie.

Endlich muß, damit das Streben nach dem System wirklich vorhanden sey, die Einsicht hinzukommen, daß jener Widerstreit der Ansichten nicht etwas Zufälliges, in subjektiver Unvollkommenheit, etwa oberflächlichem Denken oder Verkehrtheit der Einzelnen, oder gar, wie manche Seichtlinge sich vorstellen, in bloßen Logomachien Gegründetes sey. Man muß sich überzeugt haben, daß dieser Widerstreit einen objektiven Grund hat, daß er in der Natur der Sache selbst, in den ersten Wurzeln alles Daseyns gegründet ist. Man muß eben darum die Hoffnung aufgegeben haben, diesen Widerstreit, dieses bellum omnium contra omnes damit zu beendigen, daß irgend eine einzelne Ansicht der andern absolut Meister werden, ein System das andere unterjochen könne. Dieß kann freilich scheinbar oft der Fall seyn. Nämlich obwohl alle ausschließenden Systeme dieß miteinander gemein haben, nicht das System, und insofern etwas Partielles, Untergeordnetes zu seyn, so kann doch eins allerdings auf einer höhern Stufe stehen als das andere. Oder — denn dieß verdient genauere Darstellung — eigentlich verhält es sich so. In allen Widersprüchen der Systeme untereinander ist doch zuletzt nur Ein großer Widerspruch, Ein Urzwist. Wir wollen denselben so ausdrücken, daß nach der einen Behauptung $A = B$, nach der andern $= C$ ist. Nun kann es aber geschehen, daß beide Systeme, das, welches $A = B$, und das, welches $A = C$ setzt, auf einer sehr untergeordneten Stufe aufgefaßt werden und so gegeneinander auftreten. Mittlerweile findet sich einer, der über diesen untergeordneten Standpunkt sich erhebt, aber auf dem höhern nicht etwa das aufstellt, wodurch $A = B$ und $A = C$ vereinigt werden, sondern wieder nur $A = B$, aber auf einer höhern Stufe, in einer höhern Potenz; — sehr häufig aber ist, daß die Einseitigkeit nur greller ausgebildet wird, denn wie einmal die Zerlegung angefangen, schreitet sie natürlich fort und zuletzt dahin, wo nur die Individualität entscheidet, wodurch man aber gesteht, daß keines des anderen absolut Meister; — hat sich aber $A = B$ wirklich gesteigert (ohne übrigens im Wesentlichen verändert zu seyn), während $A = C$

sich nicht gesteigert hat, sondern geblieben ist, so wird vor der Hand A = B Meister von A = C. Aber dieß dauert nicht lang, A = C wird endlich seines Nachtheils gewahr und steigert sich ebenfalls, so daß sie sich, nur auf dem höhern Standpunkt, wieder ebenso gut entgegenstehen als vorher auf dem niederen.

Eine andere, noch zufälligere Möglichkeit ist diese: Wenn A = B und A = C sich vollkommen die Wage halten, so wird es eben darauf ankommen, wer von beiden, der 1, oder der 2 behauptet, der bessere Kämpfer ist. Allein dieß ist ein Sieg, der durchaus nichts entscheidet.

Also allerdings scheinbar und für eine Zeit kann ein System des andern Meister werden, wirklich und in die Länge nicht, und daß dieß unmöglich sey — daß an sich jedes System gleiches Recht habe, gleichen Anspruch zu gelten — dieß ist die Einsicht, welche der Idee des Systems im großen Sinn — des Systems par excellence — vorausgehen muß. Solange der Materialist noch dem Intellektualisten oder der Idealist dem Realisten sein Recht nicht zugesteht, ist an das System κατ' ἐξοχήν nicht zu denken. Ich bemerke übrigens, daß hier nur von Systemen die Rede ist, die wirkliche Momente der Entwicklung darstellen, nicht von solchen, denen etwa nur ihre Urheber diese Titel geben, und denen man zu viel Ehre anthun würde, wenn man sie auch nur eines Irrthums fähig halten wollte. Wer irren will, der muß wenigstens auf dem Wege seyn; wer aber gar nicht einmal sich auf den Weg macht, sondern völlig zu Hause sitzen bleibt, kann nicht irren. Wer sich in die See wagt, kann durch Stürme oder eigne Ungeschicklichkeit freilich vom Wege abkommen und verschlagen werden, wer aber gar nicht aus dem Hafen ausläuft, dessen ganzes Bestreben vielmehr darin besteht, nicht auszulaufen, sondern durch ein ewiges Philosophiren über Philosophie zu verhindern, daß es gar nie zur Philosophie komme, der hat freilich keine Gefahren zu befürchten.

Also die Idee des Systems überhaupt setzt den nothwendigen und unauflöslichen Widerstreit der Systeme voraus: ohne diesen würde sie gar nicht entstehen.

Oft genug ist der Philosophie diese Asystasie, dieser innere Wider-

ſtreit vorgeworfen worden. Kant in verſchiedenen Stellen ſeiner Schriften ſtellte der Metaphyſik gleichſam zur Lehre und Beſſerung als beſchämendes Beiſpiel die Mathematik vor, und nach ihm andere. „Seht hier, ſagen ſie, wie in der Geometrie z. B. alle einig ſind von jetzt an bis zu Euklides hinauf und von da bis zu Thales und zu den ägyptiſchen Prieſtern, während es in der Philoſophie heißt: quot capita, tot sensus, wie viel Köpfe, ſo viel Syſteme, und jeder Tag ein neues gebiert". Was nun dieſe über Nacht entſtehenden betrifft, ſo habe ich ſchon meine Meinung geſagt. Wenn man aber die Philoſophie darum geringſchätzt, weil es in ihr Syſteme gebe, in der Geometrie nicht, ſo ſage ich: Freilich in der Geometrie gibt es keine Syſteme, weil es kein Syſtem gibt — und in der Philoſophie muß es wohl Syſteme geben, eben weil es ein Syſtem gibt. Es iſt gerade, als ob man den ſtereometriſch regelmäßigen Kryſtall der menſchlichen Geſtalt darum vorziehen wollte, weil in jenem keine Möglichkeit zur Krankheit liegt, im menſchlichen Körper aber die Keime aller möglichen Krankheiten. Denn ſo ungefähr wie Krankheit und Geſundheit verhält ſich das einzelne Syſtem zu dem Syſtem κατ' ἐξοχήν. Auch im menſchlichen Organismus unterſcheiden die Aerzte einzelne Syſteme. Wer nun an einem dieſer Syſteme leidet, d. h. bei wem es beſonders hervortritt, der iſt gleichſam gebunden an dieſes Syſtem, in ſeiner Freiheit gehemmt, recht eigentlich ein Sklave deſſelben. Der Geſunde aber fühlt keines dieſer Syſteme insbeſondere, er weiß nicht, wie man zu ſagen pflegt, daß er ein Verdauungs- ꝛc. Syſtem hat; er iſt frei von allem Syſtem. Warum? Nicht darum, daß nicht dieſe Syſteme in ſeinem Organismus lägen — da wär' ihm ſchlecht damit gedient —, ſondern weil er nur im Ganzen lebt, im Totalſyſtem, in welchem alle jene einzelnen Syſteme gleichſam verſtummen und unmöglich werden (das Wort „geſund" iſt höchſt wahrſcheinlich ſoviel als ganz). Ebenſo in der Philoſophie: wer bis zum Ende durchgedrungen iſt, ſieht ſich wieder in völliger Freiheit, er iſt frei vom Syſtem — über allem Syſtem.

Wir haben alſo bis jetzt Folgendes beſtimmt. 1) Die äußere Möglichkeit des Syſtems, gleichſam die Materie, der Stoff dazu,

ist eben der innere unauflösliche Widerstreit im menschlichen Wissen. 2) Dieser Streit muß offenbar geworden seyn, er muß sich in allen möglichen Richtungen gezeigt und ausgebildet haben. 3) Man muß einsehen, daß in diesem Streit nichts Zufälliges, sondern alles ein in den ersten Principien selbst Gegründetes sey. 4) Man muß die Hoffnung aufgeben, diesen Streit jemals dadurch zu beendigen, daß ein System Meister werde über das andere. Wenn es aber unmöglich ist, einseitig eins durch das andere zu unterjochen, so muß man sich 5) — und dieß ist eine neue Bestimmung — man muß sich auch nicht vorstellen, eine Einheit zu finden, in welcher sie sich alle gegenseitig vertilgen, denn auch damit ginge ja der Begriff des Systems unter, sondern die Aufgabe ist eben, daß sie wirklich zusammenbestehen. Im ersten Fall (wenn sie sich alle gegenseitig vertilgten) würde man statt des Systems nur einen bodenlosen Abgrund vor sich sehen, in den alles versinkt, und in dem sich nichts mehr unterscheiden läßt. Nicht vertilgt werden sollen die Systeme, sondern zusammenbestehen, wie die verschiedenen Systeme in einem Organismus, und durch dieses ihr Zusammenbestehen eine Ansicht erzeugen, die über allen einzelnen liegt, die gesunde Ansicht, bei der der Mensch sich wohl fühlt, wie im gesunden menschlichen Körper alle Differenzen der Organe und Funktionen in Ein untheilbares Leben sich auflösen, dessen Empfindung Wohlseyn ist.

Irgend ein wirkliches System vertilgen, vernichten zu wollen, wäre gerade gegen den Zweck. Denn woraus entsteht die Einseitigkeit der Systeme? Antwort: wie Sie bereits deutlich einsehen müssen, nicht aus dem, was man behauptet, sondern aus dem, was man leugnet. Schon Leibniz sagt irgendwo sehr naiv: „Ich habe gefunden, daß der größte Theil der Sekten Recht haben in einem guten Theil dessen, was sie behaupten, aber nicht so sehr in dem, was sie leugnen". Leibniz fühlte wohl, daß eben das Ausschließende das Falsche ist, und doch stellte er selbst wieder ein offenbar einseitiges System auf, wenn er behauptete, alles komme in der Welt auf Vorstellkräfte zurück. Derselbe Leibniz sagt an einer andern Stelle seiner Schriften: „Je tiefer man in den Grund der Dinge eindringt, desto mehr Wahrheit läßt sich in

den Lehren der meisten Sekten entdecken. Man kommt endlich auf einen perspektivischen Mittelpunkt, in welchem man alles vereinigt findet. Stellt man sich in diesen Mittelpunkt, so sieht man nur Regelmäßigkeit und Uebereinstimmung; entfernt man sich von diesem, und je weiter man sich entfernt, desto mehr verwirrt sich alles, ein Theil deckt den andern, die Linien verschieben sich". Aber er setzt auch hier hinzu: „Sektengeist ist bisher der Fehler gewesen. Man hat sich selbst eingeschränkt, indem man verworfen hat, was andere lehrten". Also auch hier wird der Fehler ins Verwerfen gesetzt. Warum ist aber derselbe Leibniz eben in denselben Fehler verfallen? Antwort: Sein System stand allerdings auf einer hohen Stufe, und so war freilich auch in diesem System ein gewisser, aber doch immer partiell-perspektivischer Mittelpunkt, von welchem aus manche tiefer stehende Lehren und Behauptungen übereinstimmend erscheinen konnten.

Ich habe bisher von dem äußern Grund des Systems oder dem Bestreben gesprochen, das menschliche Wissen im System — im Zusammenbestehen zu sehen. Dieser äußere Grund ist der an sich unauflösliche Widerstreit im menschlichen Wissen. Ich habe diesen nicht dargethan, bewiesen; ich habe ihn vorausgesetzt und voraussetzen müssen. Hätte ich mich darauf einlassen wollen, so hätte ich statt des Systems selbst auch die Vorbereitung dazu — die Propädeutik desselben — geben müssen. Nämlich die beste Propädeutik ist eben, diesen nothwendigen Widerspruch, in den das erwachende Bewußtseyn, die erwachende Reflexion geräth, von den ersten Wurzeln an durch alle seine Verzweigungen bis zur Verzweiflung zu verfolgen, wo dann der Mensch gleichsam gezwungen ist, die Idee jenes höheren Ganzen zu fassen, in welchem die widerstreitenden Systeme durch ihr Zusammenbestehen jenes höhere Bewußtseyn erzeugen, in dem er wieder frei ist von allem System, über allem System. Dieses Geschäft ist eigentlich das der bloßen Dialektik, welche keineswegs die Wissenschaft selbst, wohl aber die Vorbereitung zu ihr ist.

Also der äußere Grund des Systems ist die unsprüngliche ἀστασία des menschlichen Wissens. Was ist nun aber das Princip seiner Möglichkeit? Nämlich das Wünschenswerthe eines solchen alles

Widerstreitende in Einklang bringenden Ganzen sehen wir wohl ein, aber wie ist es möglich, und unter welchen Voraussetzungen ist es allein denkbar? — Die erste Voraussetzung hierzu ist unstreitig 1) die allgemeine Idee der Fortschreitung, der Bewegung in dem System. Denn es ist allerdings unmöglich, daß widerstreitende Behauptungen, wie man zu reden pflegt, zugleich — nämlich in einem und demselben Moment der Entwicklung wahr seyen. Wohl möglich aber ist, daß für einen gewissen Punkt der Entwicklung der Satz: A ist B wahr sey, für einen andern A ist nicht B. Hier hält die Bewegung die widerstreitenden Sätze auseinander. 2) Aber zu dieser Bewegung bedarf es eines Subjekts der Bewegung und Fortschreitung, worunter das sich Bewegende und Fortschreitende selbst verstanden wird, und in Ansehung dieses Subjekts werden zwei Voraussetzungen gemacht: a) es ist nur Ein Subjekt, das durch alles geht; denn wäre ein ander Subjekt in B, und wieder ein anderes in C, so wäre B und C völlig geschieden, und es wäre kein Zusammenhang. Wie es nur ein und dasselbe Subjekt ist, das in den verschiedenen Gliedern eines Organismus lebt, so muß es nur Ein Subjekt seyn, das durch alle Momente des Systems geht — darum sind aber nicht die Glieder, durch welche es geht, auch einerlei. — Aber b) dieses Eine Subjekt muß durch alles gehen und in nichts bleiben. Denn wo es bliebe, wäre das Leben und die Entwicklung gehemmt. Durch alles durchgehen und nichts seyn, nämlich nichts so seyn, daß es nicht auch anderes seyn könnte — dieses ist die Forderung.

Was ist dieses Subjekt, das in allem ist, und in nichts bleibt? Wie sollen wir es nennen? — (Im Vorbeigehen, diese Frage ist identisch mit der sonst so gewöhnlichen, was Princip der Philosophie sey. Nämlich das Princip der Philosophie ist das, was nicht etwa nur im Anfang Princip ist und dann aufhört es zu seyn, sondern was überall und immer, was im Anfang, Mittel und End' gleicherweise Princip ist. — Ferner hat man sonst wohl auch unter Princip einen obersten Satz verstanden. Da man nämlich die Philosophie nur als eine Kette von auseinander folgenden Sätzen betrachtete, stellte man sich vor, daß es

einen obersten Ring in dieser Kette geben müsse — einen ersten Satz, aus welchem sodann ein zweiter, aus diesem wieder ein dritter folgt u. s. f. So hatte Cartesius als obersten Satz sein: Cogito ergo sum. Fichte: Ich bin Ich. Allein in einem lebendigen System, das nicht eine Folge von Sätzen ist, sondern von Momenten des Fortschreitens und der Entwicklung, kann von einem solchen obersten Satze nicht die Rede seyn). Also was ist Princip des Systems, was ist jenes Eine Subjekt, das durch alles geht, und in nichts bleibt? Wie sollen wir es nennen, was von ihm aussagen? — Wir wollen erst sehen, was die Frage: was ist es? selbst bedeutet. „Etwas namhaft machen, das es ist". Nun dieß ist leicht. Soll ich etwa sagen: A ist B? Freilich! Aber es ist auch nicht B. Allein ich verlange eine genaue Bestimmung desselben, ich verlange, daß sein Begriff mit festen Grenzen umschrieben, definirt werde. Wenn man eine Definition verlangt, so will man wissen, was das Subjekt definitiv ist, und nicht bloß so ist, daß es auch etwas anderes oder gar das Gegentheil davon seyn kann. Dieß ist hier der Fall. Ich kann weder bestimmt sagen, A sey B, noch bestimmt, es sey nicht B. Es ist sowohl B als nicht B, und es ist weder B noch nicht B. Es ist nicht so B, daß es nicht auch nicht B wäre, und es ist nicht so nicht B, daß es schlechterdings und auf keine Weise B seyn könnte. Und dasselbe würde der Fall seyn mit jeder andern Bestimmung, mit C, mit D u. s. f. Was bleibt nun übrig? Soll ich etwa die ganze Reihe hersagen, soll ich sagen: es ist A, B, C, D u. s. f. Aber, meine Herrn, das ist ja eben die ganze Wissenschaft, das ist ja eben schon das System selbst. Was bleibt also übrig? Antwort: ich muß eben das Indefinible, das nicht zu Definirende des Subjekts selbst zur Definition machen. Was heißt definiren? Dem Worte nach: in bestimmte Grenzen einschließen. Definiren läßt sich daher nichts, als was von Natur in bestimmte Grenzen eingeschlossen ist. Daher die Definition einer geometrischen Figur etwas ganz Einfaches, weil eben ihr Wesen in der Begrenzung besteht. Hier ist das Definiendum schon ein Definitum — ich definire sie eigentlich nicht, sie ist schon definirt, und wenn ich sage, ich gebe eine Definition, z. B. von der Ellipse, so heißt dieß nur

so viel: ich werde mir der Definition der Ellipse — der in ihr selbst liegenden — nur bewußt. Daher Geometrie = definible Wissenschaft. Allein mit dem Subjekt der Philosophie ist es etwas ganz anderes. Dieses ist schlechthin indefinibel. Denn 1) es ist nichts — nicht etwas, und selbst dieß wäre wenigstens eine negative Definition; allein es ist auch nichts nicht, d. h. es ist alles. Es ist nur nichts einzeln, stillstehend, insbesondere; es ist B, C, D u. s. w. nur, sofern jeder dieser Punkte zu dem Fluß der unzertrennlichen Bewegung gehört. Es ist nichts, das es wäre, und es ist nichts, das es nicht wäre. Es ist in einer unaufhaltsamen Bewegung, in keine Gestalt einzuschließen, das Incoercible, das Unfaßliche, das wahrhaft Unendliche. Zu diesem muß sich erheben, wer der vollkommen freien, sich selbst erzeugenden Wissenschaft mächtig werden will. Hier muß alles Endliche, alles, was noch ein Seyendes ist, verlassen werden, die letzte Anhänglichkeit schwinden; hier gilt es alles zu lassen — nicht bloß, wie man zu reden pflegt, Weib und Kind, sondern was nur Ist, selbst Gott, denn auch Gott ist auf diesem Standpunkt nur ein Seyendes. Hier, wo wir diesen Begriff (Gott) zuerst nennen, mögen wir an ihm als dem höchsten Beispiel jenes Frühere nachweisen. Wir sagten: es ist nichts, das das absolute Subjekt nicht wäre, und es ist nichts, das jenes Subjekt wäre. Nämlich das absolute Subjekt ist nicht nicht Gott, und es ist doch auch nicht Gott, es ist auch das, was nicht Gott ist. Es ist also insofern über Gott, und wenn selbst einer der vorzüglichsten Mystiker früherer Zeit gewagt hat von einer Uebergottheit zu reden, so wird dieß auch uns verstattet seyn, und es wird ausdrücklich hier bemerkt, damit nicht etwa das Absolute — jenes absolute Subjekt — geradezu mit Gott verwechselt werde. Denn dieser Unterschied ist sehr wichtig. Also selbst Gott muß der lassen, der sich in den Anfangspunkt der wahrhaft freien Philosophie stellen will. Hier heißt es: Wer es erhalten will, der wird es verlieren, und wer es aufgibt, der wird es finden. Nur derjenige ist auf den Grund seiner selbst gekommen und hat die ganze Tiefe des Lebens erkannt, der einmal alles verlassen hatte, und selbst von allem verlassen war, dem alles versank, und der mit dem Unendlichen sich

allein gesehen: ein großer Schritt, den Platon mit dem Tode verglichen. Was Dante an der Pforte des Infernum geschrieben seyn läßt, dieß ist in einem andern Sinn auch vor den Eingang zur Philosophie zu schreiben: „Laßt alle Hoffnung fahren, die ihr eingeht". Wer wahrhaft philosophiren will, muß aller Hoffnung, alles Verlangens, aller Sehnsucht los seyn, er muß nichts wollen, nichts wissen, sich ganz bloß und arm fühlen, alles dahingeben, um alles zu gewinnen. Schwer ist dieser Schritt, schwer, gleichsam noch vom letzten Ufer zu scheiden. Dieß sehen wir daraus, daß so wenige von jeher dieß im Stand waren. Wie hoch erhebt sich Spinoza, wenn er lehrt, daß wir von allen einzelnen und endlichen Dingen uns scheiden und zum Unendlichen erheben sollen, und wie tief sinkt wieder eben derselbe, wenn er dieses Unendliche zur Substanz, d. h. zu etwas Todtem, Stillstehendem, macht, und wenn er diese Substanz als Einheit des ausgedehnten und des denkenden Wesens erklärt, gleichsam zwei Gewichte, wodurch er sie ganz niederzieht in die Sphäre der Endlichkeit! So zu unserer Zeit Fichte, der vor mir an dieser Stelle stand, der zuerst wieder kräftig zur Freiheit aufrief, dem wir es eigentlich verdanken, daß wir wieder frei, ganz von vorn philosophiren, wie tief sieht er unter sich alles Seyn, in welcher er nur eine Hemmung freier Thätigkeit sieht! Aber indem ihm alles äußere und objektive Seyn verschwunden ist, — im Augenblick, da man erwartet, ihn über alles Seyende sich erheben zu sehen, klammert er sich wieder an das eigne Ich an. Aber nicht bloß die Objekte, auch sich selbst muß der lassen, der sich in jenen freien Aether erschwingen will. Man gesteht dem Menschen zu, sein sittliches Leben durch einen großen Entschluß mitten in der Zeit wie von vorn beginnen zu können. Sollte dieß nicht auch im Geistigen geschehen können? Aber eben hierzu muß er schlechthin von vorn, von neuem geboren werden.

Ich sagte: eben das Indefinible jenes absoluten Subjekts müsse selbst zur Definition gemacht werden. Allein wenn wir genauer zusehen, so überfällt es uns, daß wir damit von jenem absoluten Subjekt doch nichts als einen verneinenden Begriff gewonnen, und so überhaupt Gefahr ist, ins Verneinen zu gerathen. Denn selbst das Wort unendlich

drückt ja doch eigentlich nur die Negation der Endlichkeit aus. Ebenso: indefinibel, incoercibel, unfaßlich. Also wissen wir doch eigentlich nur, was jenes Subjekt nicht ist, nicht aber, was es ist. Darum lassen wir aber nun doch nicht ab, sondern streben auf alle Weise den bejahenden Begriff desselben zu erlangen.

Wir wollen zusehen, wodurch wir in jene Gefahr des Verneinens gerathen. Was haben wir gethan? Wir sagten uns bestimmt und kategorisch, jenes absolute Subjekt sey das Indefinible, das Unfaßliche, das Unendliche. Aber eben damit haben wir ja gegen unseren eignen Grundsatz gehandelt, nämlich daß von jenem absoluten Subjekt nichts schlechthin, nichts so auszusagen sey, daß nicht auch das Gegentheil möglich wäre. Dieß muß nun auch seine Anwendung haben auf den Begriff des Indefinibeln. Nämlich es ist nicht so indefinibel, daß es nicht auch ein Definibles werden könnte, es ist nicht so unendlich, daß es nicht auch endlich werden könnte, nicht so unfaßlich, daß es nicht auch faßlich. Und wenn Sie nun dieß recht festhalten, so haben Sie den positiven Begriff. Nämlich um sich in eine Gestalt einschließen zu können, muß es freilich außer aller Gestalt seyn, aber nicht dieses, das außer aller Gestalt, das unfaßlich-Seyn ist das Positive an ihm, sondern, daß es sich in eine Gestalt einschließen, daß es sich faßlich machen kann, also daß es frei ist, sich in eine Gestalt einzuschließen und nicht einzuschließen. Denn auch gleich anfangs wurde ja nicht behauptet, daß es schlechthin das Form- und Gestaltlose sey, sondern nur, daß es in keiner Gestalt bleibe, von keiner gefesselt werde. Wir setzten also ausdrücklich voraus, daß es Gestalt annehme; denn nur indem es Gestalt annimmt, aber aus jeder wieder siegreich heraustritt, zeigt es sich als das an sich Unfaßliche, Unendliche. Es würde aber nicht frei seyn, aus jeder Gestalt hervorzutreten, wenn es nicht von Anfang an frei gewesen, Gestalt anzunehmen und nicht anzunehmen. Ich sage von Anfang an — denn nachdem es einmal Gestalt angenommen, so ist es vielleicht nicht fähig, unmittelbar wieder in seine ewige Freiheit durchzubrechen, sondern nur indem es durch alle Gestalten hindurch geht. Aber ursprünglich ist es doch frei, sich in eine Gestalt einzuschließen und nicht einzuschließen.

Ich möchte es aber nicht so ausdrücken: es ist das, was frei ist, Gestalt anzunehmen. Denn so würde diese Freiheit als Eigenschaft erscheinen, die ein von ihr noch verschiedenes und unabhängiges Subjekt voraussetzt — sondern die Freiheit ist das Wesen des Subjekts, oder es ist selbst nichts anderes als die ewige Freiheit.

Unter dieser ist aber wieder nicht die bloße Unabhängigkeit von äußerer Bestimmung zu denken, sondern eben die Freiheit, sich in eine Gestalt einzuschließen. Nämlich es ist die ewige Freiheit, aber es ist auch diese nicht so, daß es sie nicht auch nicht seyen könnte, nämlich eben durch Uebergehen in eine andere Gestalt — und hier sehen wir denn, woher eigentlich jene Duplicität des Seyns und nicht-Seyns, jene natura anceps in ihm kommt, nämlich eben davon, daß es die lautere absolute Freiheit selbst ist. Denn wäre es nur so die Freiheit, daß es nicht auch Nicht-Freiheit werden könnte, daß es Freiheit bleiben müßte, so wäre ihm die Freiheit selbst zur Schranke, selbst zur Nothwendigkeit geworden, es wäre nicht wirklich absolute Freiheit.

Nun haben wir endlich den Begriff ganz und vollständig, und so, daß wir ihn nicht wieder verlieren können. Alles, was wir noch zusetzen könnten, ist bloße weitere Auswickelung und Erklärung, und so nehmen Sie es auch auf. Nämlich statt wesentlicher Freiheit können wir auch sagen: 1) es sey das ewige, lautere Können, nicht das Können von etwas (womit schon ein Beschränktes), sondern das Können um des Könnens willen, das absicht- und gegenstandlose Können: dieß ist überall das Höchste, und wo wir es sehen, glauben wir einen Strahl jener ursprünglichen Freiheit zu sehen; 2) es sey Wille — nicht Wille eines von ihm verschiedenen Wesens, sondern es sey nichts als Wille — der lautere Wille selbst, auch nicht der Wille von Etwas (denn damit schon beschränkt), sondern der Wille an sich, nicht der Wille, der wirklich will, doch auch nicht der, der nicht will, nämlich abstößt, sondern der Wille, sofern er weder will noch nicht will, sondern in völliger Gleichgültigkeit ist (einer Gleichgültigkeit, die sich selbst wieder und die Nichtgleichgültigkeit einschließt) — und historisch wenigstens ist Ihnen vielleicht bekannt, daß eben diese Gleich-

gültigkeit — diese Indifferenz als Form des eigentlichen Absoluten angegeben worden.

Wie nun diese ewige Freiheit sich zuerst in eine Gestalt — in ein Seyn — eingeschlossen, und wie sie durch alles hindurchgehend und in nichts bleibend endlich wieder hindurchbricht in die ewige Freiheit — als die ewig ringende, aber nie besiegte, stets unüberwindliche Kraft, die jede Form, in die sie sich eingeschlossen, immer selbst wieder verzehrt, also aus jeder wieder als Phönix aufsteht und durch Flammentod sich verklärt — dieß ist Inhalt der höchsten Wissenschaft.

Aber wie können wir jene ewige Freiheit innewerden, wie jene Bewegung wissen? Das ist jetzt die nächste Frage.

Es ist eine uralte Lehre, daß Gleiches nur von Gleichem erkannt werde[1]. Das Erkennende muß seyn wie das Erkannte und das Erkannte wie das Erkennende: So ist auch das Auge dem Licht ähnlich nach jenem alten Spruch, welchen Goethe in die Vorrede zu seiner Farbenlehre aufgenommen hat:

Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
Wie könnten wir das Licht erblicken?
Lebt' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt' uns Göttliches entzücken?

Hier handelt es sich insbesondere nicht um eine historische Kenntniß jener Bewegung, sondern um eine Mitwissenschaft, conscientia. Hieraus folgt also, daß in uns selbst etwas jener ewigen Freiheit Aehnliches und Gleiches — oder noch bestimmter: jene ewige Freiheit muß selbst in uns seyn, selbst in uns das Erkennende von sich seyn.

Wie ist dieß möglich? — Ich frage: ist denn der Begriff der ewigen Freiheit überhaupt so entfernt von unserem Wissen? Was ist die ewige Freiheit? Wie wir schon gesehen, ist sie a. = dem ewigen, lauteren Können. Jedes Können aber ist ein Wissen, wenn auch nicht

[1] Sextus Empiricus adv. Grammat. Lib. I. c. 13. Vgl. die Stelle selbst in der Abhandlung über die Farben, Bd. VII. S. 337.

umgekehrt. b) Das Können in Wirkung ist das Wollen: ehe es zur Wirkung übergeht, das ruhende Wollen. Der Wille, inwiefern er nicht will, Gleichgültigkeit, Indifferenz. Nun aber was ist jedes Wollen? Es ist ein Anziehen, ein sich zum Gegenstand Machen, d. h. ein Wissen, denn auch das Wissen ist ein sich zum Gegenstand Machen, und wenn die ewige Freiheit in ihrer Gleichgültigkeit der ruhende Wille, so ist sie auch das ruhende Wissen = nicht wissendes Wissen. (Meine Behauptung ist übrigens nicht, daß Wollen und Wissen einerlei seyen, sondern nur, daß in jedem Wollen ein Wissen, denn das Wollen kann ohne Wissen nicht gedacht werden).

c) Die Begriffe von Können und Wollen sind vereinigt in dem deutschen Wort mögen. Ich mag nicht = Ich will nicht. „Mag auch ein Blinder dem andern den Weg weisen" = Kann auch ꝛc. Die ewige Freiheit ist das ewige Mögen, das Mögen nicht von etwas, das Mögen an sich, oder, wie wir dieß auch ausdrücken können, die ewige Magie: — ich gebrauche dieses Wort, weil es meinen Begriff ausdrückt; es ist zwar ein fremdes Wort, wenn wir es aber für uns gebrauchen, so nehmen wir nur unser Eigenthum zurück. Ob wir sagen, das ewige Können, oder ob wir sagen, die ewige Magie, ist einerlei. Nur empfiehlt sich das Wort dadurch, daß es zugleich jenes Vermögen ausdrückt, in alle Gestalten sich zu begeben und in keiner zu bleiben. Eben dieß gilt aber auch vom Wissen. Auch das ruhende Wissen ist an sich unendlich, das in jede Form sich geben kann. Jene Magie, solang sie unwirkend, ist = ruhendem Wissen. Indem sie wirkend wird, in eine Form sich einschließt, wird sie wissend, sie erfährt ein Wissen, geht so von Formen zu Formen, schreitet von Wissen zu Wissen, aber nur um zuletzt in die Seligkeit des Nichtwissens (welches dann ein wissendes Nichtwissen ist) wieder durchzubrechen. Diese Bewegung erzeugt also Wissenschaft (es ist natürlich hier nicht von menschlicher Wissenschaft die Rede). Wissenschaft entsteht ursprünglich nur dann, wenn ein Princip aus dem ursprünglichen Zustand des Nichtwissens heraustritt und wissentlich wird, und nachdem es alle Formen durchgangen, in das ursprüngliche Nichtwissen zurückkehrt. Was der absolute Anfang ist, kann sich

nicht wissen; übergehend ins Wissen hört es auf der Anfang zu seyn und muß darum fortschreiten, bis es sich als Anfang wieder findet. Der als sich selbst wissender Anfang wiederhergestellte Anfang ist das Ende alles Wissens.

In der ursprünglichen Magie liegt aber mehr als bloßes Wissen, nämlich objektive Hervorbringung. Um daher jenes Wissen, das zugleich ein objektives Hervorbringen und Erzeugen ist, von dem bloßen Wissen zu unterscheiden, das nur eine ideale Wiederholung des ursprünglichen Wissens ist, mußte man in der Sprache einen eignen Ausdruck suchen, nämlich Weisheit. Weisheit ist noch mehr als Wissen, es ist das wirkende Wissen, es ist das Wissen in That und Leben, oder sofern es zugleich praktisch. Daher können auch wir jene ewige Freiheit die Weisheit nennen, die Weisheit par excellence in dem hohen Sinne, in welchem dieses Wort besonders von den Morgenländern und namentlich im A. T. gebraucht wird. Das hebräische Wort, das Weisheit bedeutet, zeigt eigentlich seinem Ursprung nach Herrschaft, Macht, Stärke an. Nur in der Weisheit ist die Macht und die Stärke, denn sie ist das, was in allem, aber eben darum auch über allem ist. Aber nur in der Einheit ist Stärke, in der Zertrennung Schwäche. Von dieser Weisheit fragt ein altmorgenländisches Gedicht[1]: „Wo will man Weisheit finden, und wo ist die Stätte des Verstandes? Niemand weiß, wo sie lieget, sie wird nicht funden im Land der Lebendigen. Der Abgrund spricht: sie ist in mir nicht, und das Meer spricht: sie ist nicht bei mir". Der Sinn ist: die Weisheit ist in nichts Einzelnem, sie weilt nicht im Lande der Lebendigen, denn sie bleibt überhaupt nicht, sie fährt durch alles, wie der Wind, dessen Sausen man wohl hört, aber niemand kann sagen, wo seine Stätte ist. Daß dieß der Sinn ist, erhellt aus der Fortsetzung der Rede, wo es heißt: „Sie ist verhohlen vor den Augen aller Menschen, die Verdammniß und der Tod sprechen: Wir haben mit unseren Ohren ihr Gerücht gehört", d. h. sie ist an uns vorübergegangen, wir haben von ihr nur gehört in transitu, im

[1] Hiob 28.

Vorbeigehen. „Selbst Gott weiß nur den Weg zu ihr", nämlich sie ist ihrer Natur nach nichts Stillstehendes, und auch bei Gott kann sie nicht als ein Stillstehendes seyn. „Gott weiß nur den Weg zu ihr, denn er sieht die Enden der Erde", d. h. alles menschlichen Lebens, und die Weisheit ist nicht im Anfang, nicht im Mittel, nicht im Ende allein, — sie ist im Anfang, Mittel und Ende.

Also hier ist die Weisheit = ewiger Freiheit.

Nun aber im Menschen ist nicht mehr diese Weisheit, in ihm ist kein objektives Hervorbringen, sondern bloß ideales Nachbilden; er ist nicht der magische Beweger aller Dinge; in ihm ist nur noch Wissen. Aber in diesem Wissen sucht er die ewige Freiheit oder Weisheit. Wie könnte er sie aber suchen, wenn sie nicht sich selbst in ihm suchte? Denn das Erkannte muß seyn wie das Erkennende. Wie aber könnte die ewige Freiheit sich in seinem subjektiven Wissen suchen, wenn sie sich noch objektiv suchen könnte? Denn ihre ganze Bewegung ist allerdings ein Suchen ihrer selbst. Wenn sie sich also im Menschen, im subjektiven Wissen sucht, so kommt dieß nur daher, daß sie in ihrem objektiven Suchen gehemmt worden ist. Eben dieß ist der Fall. Wir haben sie beschrieben als die in nichts bleibt. Nun sehen wir freilich, daß sie in nichts bleibt, jede Form wieder zerstört, aber was sie an die Stelle der zerstörten setzt, ist nur wieder dieselbe Form. Also darin ist kein Fortschritt, vielmehr Hemmung zu erkennen. Unwillig treibt sie jede Form bis zur Selbstzerstörung (z. B. die Pflanze bis zur Samenbildung), immer hoffend, daß etwas Neues entstehe. Woher dieser Stillstand, läßt sich nicht erklären, aber der Anblick der Welt überzeugt uns von demselben. Der regelmäßige Lauf der Gestirne, der stets wiederkehrende Cirkel der allgemeinen Erscheinungen deutet auf ihn. Die Sonne geht auf, um unter-, sie geht unter, um wieder aufzugehen. Das Wasser läuft ins Meer, um wieder aus ihm zu kommen. Ein Geschlecht kommt, das andere geht, alles arbeitet, um sich aufzureiben und zu zerstören, und es kommt doch nichts Neues. Objektiv also ist die Fortschreitung gehemmt. Nur im Wissen ist noch der offene Punkt, hier kann sich die Weisheit noch suchen und finden. Darum

liegt sie dem Menschen an, sie in sein Inneres aufzunehmen. Zwar das Wirkende, das objektiv Hervorbringende ist aus diesem Wissen verschwunden, die Magie ist daraus hinweg. Was in jener objektive Bewegung, That und Leben war, ist im Menschen nur noch Wissen, aber dieses Wissen ist doch dem Wesen nach dasselbe: es ist die ewige Freiheit, die in ihm noch als Wissen ist; es ist dieselbe Magie, die alles hervorbringt, die aller Kunst Meister ist, aber die jetzt in dem Menschen beschränkt ist auf das Wissen, auf die bloß ideelle Wiederholung des Processes.

Wie können *wir* jenes absolute Subjekt, die ewige Freiheit wissen; dieser Frage liegt die noch allgemeinere zu Grunde: Wie kann sie *überhaupt* gewußt werden? Nämlich:

1) Es ist ein Widerspruch darin, daß die ewige Freiheit erkannt werden soll. Sie ist absolutes Subjekt = Urstand; wie kann sie denn Gegenstand werden? Unmöglich kann sie es werden *als* absolutes Subjekt, denn als solches steht sie zu nichts in gegenständlichem Verhältniß; es ist das absolut Urständliche, dem nichts etwas anhaben kann, insofern das eigentlich Transcendente. Statt absolutes Subjekt ist es auch das reine Wissen zu nennen, und es kann also als solches nicht das Gewußte seyn. Dieß ist an allen den Begriffen zu zeigen, mit denen wir den des absoluten Subjekts oder der ewigen Freiheit verglichen haben. Z. B. wir sagten, es sey ewiges, lauteres Können. Aber das lautere Können entzieht sich allem, es ist ungegenständlich, absolute Innerlichkeit. Das Gleiche ist der Fall mit dem lauteren Wollen und mit dem Mögen.

Wenn nun jene ewige Freiheit als absolutes Subjekt nicht gegenständlich ist, so kommt es darauf an, daß sie Objekt, gegenständlich *werde*. Dieß aber ist wohl möglich. Denn da sie **absolute** Freiheit, d. h. Freiheit, auch nicht Freiheit (nicht Subjekt) zu seyn, so *kann* sie als Subjekt heraustreten. *Als* Objekt ist sie dann freilich zu wissen, wir sehen sie in allen ihren Gestalten, aber nicht *als* die ewige Freiheit, nicht *als* Subjekt, nicht *wie sie an sich ist*.

Es scheint also, daß sie überall und auf keine Weise zu erkennen sey. Als absolutes Subjekt ist sie über aller Erkenntniß, als Objekt ist sie nicht in ihrem An-sich. Nur auf Eine Art könnte dennoch das absolute Subjekt *als* solches erkannt werden. Nämlich dann, wenn es aus dem Objekt wiederhergestellt würde zum Subjekt. Denn dann ist es nicht mehr *bloß* Subjekt, und doch auch nicht so Objekt, daß es darüber als Subjekt verloren wäre, sondern es ist als Objekt Subjekt und als Subjekt Objekt, ohne darum zwei zu seyn, *als* das Erkannte das Erkennende und *als* das Erkennende das Erkannte. Dann erkennt die ewige Freiheit sich, wie sie erkannt war.

Da nur in jener Umwandlung aus Objekt in Subjekt die Möglichkeit eines *Selbsterkennens* der ewigen Freiheit liegt, so ist also auch das absolute Subjekt sich nicht erkennend a) im *Anfang* — denn da ist es das bloße reine Wissen (ruhendes Wissen = nicht wissendes Wissen); ebenso ist es nicht *sich* erkennend b) im *Mittel* oder im Uebergang, da erkennt es sich, aber als ein anderes, nicht *als* die ewige Freiheit, c) nur im Ende ist es sich erkennend *als sich*.

Sie soll sich freilich erkennen, es ist darauf abgesehen: was wäre für sie auch anderes zu erkennen *als sich selbst*, *da nichts außer ihr*? Also sie *soll* Subjekt und Objekt von sich seyn, aber die zwei Pole sind durch die ganze Bewegung auseinander gehalten, eben dieß macht erst die Bewegung, die beiden Enden dürfen nicht zusammenfallen, denn sowie sie zusammentreffen, hört die Bewegung auf. Man kann sich dieß durch eine Magnetnadel deutlich machen: wenn die beiden Pole in der Magnetnadel zusammenkommen könnten, würde das Leben derselben aufhören.

Also die *ganze* Bewegung ist nur Bewegung zur Selbsterkenntniß. Der Imperativ, der Impuls der ganzen Bewegung, ist das *Γνῶθι Σεαυτόν*, Erkenne dich selbst, dessen Ausübung *allgemein* als Weisheit angesehen wird. Erkenne, was du bist, und *sey*, als was du dich erkannt hast, dieß ist die höchste Regel der Weisheit.

So also ist die ewige Freiheit in der Indifferenz die *ruhende* Weisheit, in der Bewegung die sich suchende, nirgends ruhende, im Ende

die verwirklichte. Wenn also in der ganzen Bewegung die sich suchende Weisheit ist, so ist die ganze Bewegung Streben nach Weisheit, es ist die — objektive — Philosophie.

Nun könnte man sagen: hier (im Ende) ist die ewige Freiheit also als absolutes Subjekt erkennbar. Ja, aber nur für sich selbst. Die ewige Freiheit kann daher überhaupt nur sich selbst erkennen; es gibt überhaupt keine Erkenntniß von ihr, als in welcher dasselbe dasselbe erkennt. Also für den Menschen scheint es keine Erkenntniß der ewigen Freiheit zu geben. Nun fordern wir aber doch eine solche, und zwar unmittelbare Erkenntniß. Die einzige Möglichkeit einer solchen wäre, wenn jenes Selbsterkennen der ewigen Freiheit unser Bewußtseyn, also umgekehrt unser Bewußtseyn ein Selbsterkennen der ewigen Freiheit wäre. Oder, da dieses Selbsterkennen auf der Umwendung aus dem Objektiven ins Subjektive beruht, wenn jene Umwendung in uns geschähe, d. h. wenn wir selbst die aus dem Objekt ins Subjekt wiederhergestellte ewige Freiheit wären.

Vor diesem Gedanken dürfen wir nicht erschrecken. Denn a) im Menschen allein ist wieder jene abgründliche Freiheit, er ist mitten in der Zeit nicht in der Zeit, ihm ist verstattet wieder Anfang zu seyn, er ist also der wiederhergestellte Anfang. b) Eine dunkle Erinnerung, einmal der Anfang, die Macht, das absolute Centrum von allem gewesen zu seyn, rührt sich offenbar in dem Menschen. Er wäre es nämlich zweimal, 1) inwiefern er dieselbe ewige Freiheit ist, die im Anfang war, nur die wiedergebrachte, er wäre also das absolute Centrum als jener Anfang, und er wäre es 2) als die wiedergebrachte Freiheit.

Allein wenn auch der Mensch nur die zu sich gekommene Freiheit ist — wie er sie wirklich ist, denn der Mensch ist seinem Innern nach nichts anderes als Ichheit, Bewußtseyn, alles Bewußtseyn setzt aber ein zu sich selbst Gekommenseyn voraus — wenn nun aber auch der Mensch dieser wiedergebrachte Anfang ist, so weiß er sich nicht als solchen. Denn wüßte er sich als solchen, wüßte er sich als die zu sich gekommene Freiheit, so bedürfte es gar der Frage nicht, wie wir jene ewige Freiheit erkennen, wir würden sie unmittelbar erkennen, wir

wären eben nur jenes Wissen der ewigen Freiheit um sich selbst. Da wir nun dieses Wissen der ewigen Freiheit zwar sind, aber es nicht wissen, so müssen wir in das Wissen dieses Wissens erst wieder geführt werden durch die Wissenschaft. Allein die Wissenschaft hat dazu auch keinen andern Weg, kann es nicht leisten, als indem sie von der ewigen Freiheit ausgeht; von dieser kann sie aber nicht ausgehen, ohne von ihr zu wissen. Hier ist also ein offenbarer Cirkel. Wir müßten das Resultat der Wissenschaft schon haben, um die Wissenschaft nur anfangen zu können. Hier sind wir an dem Punkt, wo die Schwierigkeit offenbar ist, die bisher nur dunkel vorschwebte. Was bleibt also übrig? Sollen wir uns etwa mit dem Ahnden helfen? Aber ahnden ist ein unvollkommenes Wissen. Ahnden bezieht sich eigentlich nur aufs Zukünftige. Nun kann man zwar nicht widersprechen, daß wir mit dem ersten Schritt in der Philosophie auch das Ende ahnden, es gibt keine Wissenschaft ohne Divination. Es ist aber nicht gleich, ob ich im Anfang das Ende divinire, oder aber den Anfang selbst ahnde, denn letzteres ist ein Widerspruch. Dasselbe ist mit dem Glauben der Fall. Ich halte den Glauben in Ehren, aber gleich an das Princip glauben, ist lächerlich. — Oder sollen wir etwa mit einer Hypothese anfangen, die erst zur Gewißheit wird im Ende? Dieß läßt sich hören, aber es genügt nicht. Jedenfalls wäre immer hier ich das Setzende der Wissenschaft und des Princips. Aber in der Philosophie gilt es, sich zu erheben über alles Wissen, das bloß von mir ausgeht. Was ist nun aber zu thun? Wovon sollen wir ausgehen? — Hier muß denn ausgesprochen werden, was die meisten hindert auch nur in die Philosophie hineinzukommen: es ist die Vorstellung, daß sie hier mit einer demonstrativen Wissenschaft zu thun haben, die gleich zuerst von einem Gewußten ausgeht, um von diesem zu anderem Gewußten, von diesen wieder zu anderem u. s. f. zu gelangen. Aber Philosopie ist nicht demonstrative Wissenschaft, Philosophie ist, um es mit Einem Wort auszusprechen, freie Geistesthat; ihr erster Schritt ist nicht ein Wissen, sondern vielmehr ausdrücklich ein Nichtwissen, ein Aufgeben alles Wissens für den Menschen. So lang Er noch wissen will, wird ihm

jenes absolute Subjekt zum Objekt werden, und er wird es eben darum nicht an sich erkennen. Indem er sagt: ich, als ich, kann nicht wissen, ich — will nicht wissen, indem Er sich des Wissens begibt, macht er Raum für das, was das Wissen ist, nämlich für das absolute Subjekt, von dem gezeigt ist, daß es eben das Wissen selbst ist. In diesem Akt, da er sich selbst bescheidet, nicht zu wissen, setzt er eben das absolute Subjekt als das Wissen ein. In dem Akt dieses Einsetzens werde ich nun freilich seiner inne als des Ueberschwänglichen. Dieses Innewerden könnte man wohl auch ein Wissen nennen. Aber es muß gleich dazu gesetzt werden: es ist ein Wissen, das in Ansehung meiner vielmehr ein Nichtwissen ist. Jenes absolute Subjekt ist nur da, sofern ich es nicht zum Gegenstande mache, d. h. nicht weiß, mich des Wissens begebe; sowie aber dieses Nichtwissen sich wieder aufrichten will zum Wissen, verschwindet es wieder, denn es kann nicht Objekt seyn.

Man hat dieses ganz eigenthümliche Verhältniß sonst wohl auszudrücken gesucht durch das Wort intellektuelle Anschauung. Anschauung nannte man es, weil man annahm, daß im Anschauen oder (da dieß Wort gemein geworden) im Schauen das Subjekt sich verliert, außer sich gesetzt ist: intellektuelle Anschauung, um auszudrücken, daß das Subjekt hier nicht in das sinnliche Anschauen, in ein wirkliches Objekt verloren sey, sondern verloren, sich selbst aufgebend in dem, was gar nicht Objekt seyn kann. Allein eben weil dieser Ausdruck erst der Erklärung bedarf, so ist es besser, ihn ganz bei Seite zu setzen. Eher könnte man für jenes Verhältniß die Bezeichnung Ekstase gebrauchen. Nämlich unser Ich wird außer sich, d. h. außer seiner Stelle, gesetzt. Seine Stelle ist die, Subjekt zu seyn. Nun kann es aber gegen das absolute Subjekt nicht Subjekt seyn, denn dieses kann sich nicht als Objekt verhalten. Also es muß den Ort verlassen, es muß außer sich gesetzt werden, als ein gar nicht mehr Daseyendes. Nur in dieser Selbstaufgegebenheit kann ihm das absolute Subjekt aufgehen in der Selbstaufgegebenheit, wie wir sie auch in dem Erstaunen erblicken. Dieses ist etwa der sanftere Ausdruck, dessen sich der milde Platon bedient, wenn er sagt: „Vor allem ist dieß der Affekt des

Philoſophen — das Erſtaunen, τὸ θαυμάζειν, und hinzuſetzt: denn es gibt keinen andern Anfang der Philoſophie als das Erſtaunen[1]. Herrlicher Ausdruck, den Sie ſich tief in Ihre Seele ſchreiben ſollen, beſonders da es ſo viele dumpfſinnige Menſchen gibt, die dem Anfänger in der Philoſophie immer zurufen, in ſich ſelbſt hineinzugehen — in ſeine tiefſten Tiefen, wie ſie ſagen, was aber nur ſo viel heißt: immer tiefer in ſeine eigne Beſchränktheit. Nicht das in ſich hinein, das außer ſich Geſetztwerden iſt dem Menſchen Noth. Eben durch das in ſich ſelbſt Hineingehen iſt er zuerſt um das gekommen, was er ſeyn ſollte. Nämlich Er war die ewige Freiheit, die ſich ſelbſt verloren hatte, die durch die ganze Natur ſich wieder ſuchte — er war dieſe wieder zu ſich ſelbſt gebrachte Freiheit, und ſollte alſo auch dieſe bleiben; aber indem er ſich nur wieder in ihr ſelbſt beſchauen, ſie ergründen, ſie ſich anziehen, alſo ſich zum Subjekt machen wollte, ſo blieb er freilich Subjekt, aber die ewige Freiheit blieb ihm nun auch bloßes Objekt. Wie kann er es anders anfangen, um wieder zu werden, was er war — die Weisheit, nämlich die Selbſterkenntniß der ewigen Freiheit — als indem er ſich ſelbſt wieder jenes Orts entſetzt, ſich ſelbſt außer ſich ſetzt?

Ich bemerke hierbei, *Ἔκστασις* iſt eine vox anceps, die im beſſeren und ſchlimmeren Sinn genommen werden kann. Nämlich jede Entfernung oder Entſetzung von einer Stelle iſt Ekſtaſe. Es kommt nur darauf an, ob etwas entfernt wird von einer ihm zukommenden, gebührenden Stelle, oder von der ihm nicht gebührenden Stelle. Im letzteren Fall iſt es eine heilſame Ekſtaſe, die zur Beſinnung führt, während die andere zur Sinnloſigkeit führt.

Wie kann aber der Menſch zu dieſer Ekſtaſe gebracht werden, welches ſo viel heißt als: wie wird der Menſch zur Beſinnung gebracht? Ich will dieß im Allgemeinen hier zeigen (nicht die ganze Geneſis).

Alſo indem der Menſch jene urſprüngliche Freiheit ſich zum Objekt macht, es mit ihr zum Wiſſen bringen will, entſteht nothwendig folgen-

[1] Theaet. p. 76. (S. die Schrift gegen Jacobi, S 191; im vorhergehenden Band S. 124. D. H.).

der Widerſpruch: er will die ewige Freiheit als Freiheit wiſſen und empfinden, aber indem er ſie zum Gegenſtand macht, wird ſie ihm unter der Hand zur Nichtfreiheit, und doch ſucht und will er ſie als Freiheit. Er will ſich ihrer als Freiheit bewußt werden, und macht ſie doch in eben dieſem Anziehen zu nichte. Es entſteht daher im Innern des Menſchen ein Umtrieb, eine rotatoriſche Bewegung, indem der Menſch beſtändig nach der Freiheit ſucht, dieſe aber ihn flieht. Dieſer innere Umtrieb iſt der Zuſtand des zerreißendſten Zweifels, der ewigen Unruhe. Nicht bloß die Freiheit hört auf, auch jener, der ſie wiſſen will, iſt im Zuſtand der höchſten Unfreiheit — in beſtändiger Spannung gegen die Freiheit, die er ewig ſucht, und die ihm beſtändig entflieht. Dieſe auch auf Seite des Menſchen ſtattfindende Spannung (Spannungsloſigkeit = Freiheit) erreicht endlich ihren höchſten Punkt, eine ἀχμή, welche eine Entladung zur Folge haben muß, wodurch das, was ſich zum Wiſſenden der ewigen Freiheit in ihr ſelbſt machen wollte, hinausgeworfen — in die Peripherie geſetzt — zum ſchlechterdings Nichtwiſſenden gemacht wird. Hier erſt iſt ihm wieder wohl. Dieſe Kriſis iſt aber nur Anfang, Bedingung des eigentlichen Proceſſes, der jetzt beſchrieben werden ſoll. Durch die Entſcheidung nämlich ſind nun zwei geſetzt, auf der einen Seite unſer Bewußtſeyn im Zuſtand des abſoluten Nichtwiſſens, auf der andern das abſolute Subjekt, welches nun als ewige Freiheit dem Bewußtſeyn aufgeht und ſich verkündet als das, was das andere nicht weiß. Dieſe beiden ſind nun zwar außereinander, aber ſie bleiben nicht in der Trennung. Sie verließen nur die falſche Einheit, in der ſie befangen waren, um die wahre, rechte und freie zu gewinnen; aber eben weil ſie aus einer und derſelben Einheit ausgeſchieden werden, ſo verhalten ſie ſich fortwährend als gleichſam ſympathiſirende Organe, wo in dem einen keine Veränderung vorgehen kann, die ſich nicht im andern reflektirt. Eine Veränderung aber iſt nothwendig, denn das abſolute Subjekt kann in dieſer Enge (der abſoluten Innerlichkeit) nicht bleiben, es begibt ſich gleich wieder in Bewegung. Dieſe Bewegung hat, wie jede Bewegung, drei große Momente. 1) Der erſte Moment nämlich iſt der, wo das abſolute Subjekt in der abſoluten Innerlichkeit ſich

findet = A. Diesem entspricht in dem Wissen der Moment, wo es absolute Aeußerlichkeit, d. h. Nichtwissen, ist = B. Nun aber kann das absolute Subjekt in diesem absoluten An-sich nicht verharren, es geht nothwendig über in die Aeußerlichkeit, oder A wird Objekt = B. Also 2) zweiter Moment, A wird B. Im ersten Moment blieb dem Wissen nichts übrig als absolut nicht wissendes zu seyn; im zweiten, wo A = B wird, geht das schlechthin Nichtwissende selbst in Wissen = A über; das als absolutes Nichtwissen, als B, als Aeußerliches gesetzte Wissen erhebt sich wieder zum Innerlichen — Wissenden — = A. Der Uebergang aus Subjekt in Objekt reflektirt sich durch das Uebergehen aus Objekt in Subjekt. Daher braucht man den Ausdruck Reflexion. Wie sich der Gegenstand im Wasser abspiegelt, gerade so steht das absolute Subjekt im umgekehrten Verhältniß zum Bewußtseyn. Das absolute Subjekt läßt nur übrig absolutes Nichtwissen. Wird aber A B so wird in dem gleichen Verhältniß B A, d. h. Wissen.

Im Moment seiner Aeußerlichkeit bleibt aber das absolute Subjekt nicht stehen, es wird c) in einem dritten Moment wieder A aus B, es wird wieder aufgerichtet in Subjekt; nur ist es jetzt das aus B wiederhergestellte A. In dem Verhältniß wird das mit ihm im Rapport stehende Wissen sein Verhältniß auch ändern; indem das absolute Subjekt wiederhergestellt wird, muß das Wissen absterben zum Nichtwissen, B, das A geworden, wieder B, d. h. Nichtwissen, werden, aber als aus Wissen zurückgebracht, ist es nicht mehr schlechthin Nichtwissen, sondern es ist wissendes Nichtwissen; es ist Nichtwissen, aber nicht äußerlich, wie im Anfang, sondern innerliches, es hat sich die ewige Freiheit, von der es in jener Krisis ausgestoßen war, wieder zum Innern, innerlich gemacht, oder: es hat sich die ewige Freiheit wieder erinnert — jetzt weiß es sie, und zwar unmittelbar, nämlich als das selbst Innere von ihr. Daher die uralte Lehre, daß alle Philosophie nur in Erinnerung bestehe. (Um wieder zu sich als ursprüngliches Innere der ewigen Freiheit — denn es entstand ja in ihr — zu kommen, mußte es erst außer sich gesetzt werden).

Man kann jenes Verhältniß des Wissens zum absoluten Subjekt durch zwei Linien anschaulich machen. Man denke sich zwei Linien.

$$\begin{array}{ccc} A & \overset{B}{\text{———————}} & B = A \\ B & \overset{A}{\text{———————}} & A = B \end{array}$$

In diesen Linien ist in der einen das absolute Subjekt (A) der Anfang, in der andern das Wissen im Nichtwissen = B. Beide sind Correlate. Das absolute Subjekt geht nun in einem Punkt seiner Bewegung über ins Objekt (B); in demselben Moment reflektirt sich das B der oberen Linie in der unteren als A, oder das Nichtwissen geht über in das Wissen (A). Nun wird aber im dritten Moment das absolute Subjekt der oberen Linie (A), das im zweiten Moment in das Objekt (B) übergegangen war, wieder aus demselben in das Subjekt zurückgebracht, oder mit andern Worten: B wird wieder A, und in demselben Moment reflektirt sich das B = A der oberen Linie wieder in der unteren, und es erscheint da A = B oder das Wissen vereinigt mit dem Nichtwissen.

So viel im Allgemeinen. Es ist dieß der Grundriß einer eigentlichen Theorie der Philosophie.

Nun noch einzelne Erläuterungen und Corrollarien.

Der Proceß beruht auf einem Auseinanderhalten des absoluten Subjekts und unseres Wissens, wobei aber doch ein beständiger Rapport zwischen beiden, so daß mit jeder Bewegung des absoluten Subjekts sich auch das Verhältniß des Wissens ändert. Es kann nach dieser Ansicht nicht mehr die Frage seyn, wie ich mich der Realität dieses Wissens versichere. Denn a) in jener Selbstaufgegebenheit, jener Ekstasis, da ich, als ich, mich erkenne als völliges Nichtwissen, wird mir unmittelbar jenes absolute Subjekt zur höchsten Realität. Ich setze das absolute Subjekt durch mein Nichtwissen (in jener Ekstasis). Es ist mir nicht Objekt, das ich wissend weiß, sondern absolutes Subjekt, das ich nichtwissend weiß und eben durch mein Nichtwissen setze. Dieser Rapport zwischen meinem Wissen und dem absoluten Subjekt, kraft dessen in dem absoluten Subjekt ebenso viel Realität als in meinem Wissen nicht-Realität, ist allerdings nur dadurch möglich, daß beide ursprünglich

eins, daß die ewige Freiheit ursprünglich in unserm Bewußtseyn oder unser Bewußtseyn ist, ja daß jene ewige Freiheit gar keine Stätte hat, wo sie zu sich kommen kann, als in unserm Bewußtseyn. b) Was von diesem ersten Setzen des absoluten Subjekts gilt, nämlich daß das absolute Subjekt als solches mich nichtwissend, und umgekehrt ich als nichtwissend das absolute Subjekt setze, gilt auch von jedem einzelnen Wissen in dieser Fortschreitung. Nämlich α) das Wissen ist in einer beständigen Veränderung, es ist stets ein anderes und doch dasselbe, aber β) nicht mein Wissen gestaltet sich um, sondern es wird gestaltet; seine jedesmalige Gestalt ist nur der Reflex (das Umgekehrte, daher Reflexion!) von der in der ewigen Freiheit, und γ) ich appercipire jene Gestalt unmittelbar durch den Reflex in mir, d. h. durch die Veränderung in meinem Wissen. δ) Also geht auch alles Wissen nur innerlich auf. Wir sind nicht bloß die müßigen Zuschauer, sondern selbst in einer beständigen Umwandlung bis zur Gestalt der vollkommenen Erkenntniß; es ist kein oberflächlicher, es ist ein tiefgehender Proceß, der die Züge seiner Bewegung in unser eignes Innere eingräbt. Und so muß es auch seyn. Nichts kann bloß äußerlich an den Menschen gebracht werden. Durch innerliche Scheidung und Befreiung muß das Licht der Wissenschaft uns aufgehen.

In der Philosophie läßt sich nichts als reiner fertiger Satz hingeben; nur allmählich läßt sich der vollständige Begriff erzeugen. Ich gehe jetzt nochmals auf den schon beschriebenen Proceß zurück, und knüpfe wieder an die oben erwähnte Krisis an, in Folge deren das absolute Subjekt und das Bewußtseyn auseinander treten. Ursprünglich nämlich ist das menschliche Bewußtseyn das Innere, zu Grund Liegende, Tragende oder Subjekt der zu sich selbst kommenden ewigen Freiheit, aber das stille, d. h. nichtwissende, nicht thätige, nicht hervortretende Innere. Das Zusichkommen der ewigen Freiheit beruht darauf, daß es aus dem Objekt ins Subjekt wieder umgewandelt wird, aus B in A. B ist also das zu Grunde Liegende, gleichsam das Untergelegte dieses A. Nun ist

B einzelne Form oder Gestalt — die des Menschen. Also der Mensch oder das menschliche Bewußtseyn ist das stille Innere der zu sich gekommenen ewigen Freiheit, das einzelne menschliche Bewußtseyn nur die Grundlage des absoluten oder allgemeinen Bewußtseyns. Dabei jedoch bleibt es nicht stehen. Denn sonst weiß zwar die ewige Freiheit sich selbst, aber nicht der Mensch weiß sie. Es kann daher nicht fehlen, daß der Mensch jene ewige Freiheit, die er ist (der er Subjekt ist), sich anziehe, sie für sich wolle. Das particulare Princip, das einzelne menschliche Bewußtseyn, welches nur die Grundlage des absoluten oder allgemeinen Bewußtseyns ist, der Mensch also möchte gern das Universalbewußtseyn als sein individuelles. Aber damit hebt er das allgemeine Bewußtseyn selbst auf. Denn dieß beruhte ja eben darauf, daß jenes B in A, das stille, verborgene, unmerkliche Innere des A war. Also indem er jenes lautere Bewußtseyn anziehen will, zerstört er es. Hier also der Widerspruch, daß der Mensch das, was er will, durch sein Wollen zunichtemacht. Aus diesem Widerspruch entsteht jene innere umtreibende Bewegung, indem das Suchende das, was es sucht, gleichsam in einer beständigen Flucht vor sich her treibt. Daher zuletzt jene Krisis, in welcher jene Einheit, die wir durch B umgewandelt in A ausdrücken — das Bewußtseyn der ewigen Freiheit (= das Urbewußtseyn) zerrissen wird. Durch die Krisis sind wir wieder in den Anfang gestellt, A ist wieder reines, absolutes Subjekt, so sehr Subjekt, daß es nicht einmal um sich selbst weiß; das einzig Neue, das stehen bleibt, gleichsam als Ruine des vorhergehenden Processes ist das herausgesetzte und zum Nichtwissen gebrachte B. Dieses ist durch das Herausseßen frei geworden, es ist der erste Augenblick seiner Besinnung, es genießt das erstemal die Freiheit und Seligkeit des Nichtwissens. Es ist nun — um den positiven Ausdruck anzugeben — das, was wir das freie Denken nennen können. Denken ist Aufgeben von Wissen; Wissen ist gebunden, Denken in völliger Freiheit, und schon das Wort deutet darauf, daß alles freie Denken das Resultat einer aufgehobenen Spannung, eines Auseinanderhaltens, einer Krisis ist. Nämlich entweder kommt es her α) von dehnen, oder β)

von dem hebräischen Wort דין oder γ, von δῖνος, das einer wirbelnden Bewegung Entkommene. Immer deutet es auf den Ursprung aus einem Streit. Dasselbe Resultat ergibt sich, wenn wir auf einen alten Gebrauch des Worts „denken" zurückgehen, wie er noch z. B. in der Redensart vorkommt: „Vornehme Leute denken lange", d. h. ihre Erinnerung währt lange. Auch hier ist das Denken als das Herausgesetzte, zuvor Wissende bezeichnet.

Die jetzt auseinander Getretenen sind doch nur das auseinander getretene Urbewußtseyn selbst. In ihrem Eins- und Zusammenseyn *war* das Urbewußtseyn, in ihrem Auseinandergehen ist es auch noch, aber als ein Zerrissenes, das sich wiederherzustellen sucht, das auch *potentiell* im Keim nämlich, als ein Wiederherstellbares darin liegt. Dieses Urbewußtseyn selbst in seiner Potentialität, in seiner bloßen Wiederherstellbarkeit ist die *Vernunft*, oder noch bestimmter: das Urbewußtseyn, das in jenem Außereinander sich wiederherzustellen strebt, das wir nur als eine Anregung, als eine Meldung, als einen Zug in uns empfinden, ist die *Vernunft*. Hieraus erhellt die potentielle, die bloß leidende Natur der Vernunft, aber eben daraus auch, daß die Vernunft nicht das thätige Princip in der Wissenschaft seyn kann.

Da in beiden nur das Urbewußtseyn auseinander getreten ist, so ist nicht bloß das freie, nicht wissende Denken, sondern auch das ihm entgegenstehende absolute Subjekt ist also nur ein Ausgeschiedenes jenes Urbewußtseyns, und nur als solches, als Correlatum meines nichtwissenden, gegenstandlosen Wissens, kann es überhaupt gesetzt seyn, und inwiefern dieses nichtwissende Wissen freies Denken, so kann ich sagen: *es ist durch mein freies Denken gesetzt*, es ist mein Gedanke, aber nicht in dem Sinn, wie auch eine Chimäre mein Gedanke ist, sondern weil es ursprünglich mit dem, was jetzt das Denken ist, eins und beisammen war. Deßwegen wird es eben *im* Denken ausgeschieden von dem Urbewußtseyn, das auch *mein* Bewußtseyn war. Ich kann sagen: es ist mein *Begriff* — dieß heißt aber nicht so viel: a) es ist *Gegenstand* meines Begriffs, sondern es ist der Begriff selbst; b) es ist nicht, wie man zu reden pflegt, *bloßer* Begriff, sondern es ist die

ewige Freiheit selbst, die nur darum mein Begriff heißt, weil sie im Urbewußtseyn, das auch mein Bewußtseyn war, *ursprünglich* begriffen ist; denn jeder Begriff ist nur ein Ausgeschiedenes aus meinem Bewußtseyn, und heißt eben darum Begriff, weil es in ihm begriffen war. Auch ist es nicht etwa so vorzustellen, als ob das *Denken* voranginge und das absolute Subjekt setzte, sondern in einem und demselben Akt — in derselben Entscheidung — treten beide hervor; beide werden miteinander geboren und treten zugleich hervor aus der Ureinheit. Das freie, alles Wissens sich erwehrende Denken sieht sich nun gegenüber dem absoluten Subjekt. Es ist ein großer Moment, die eigentliche Geburtsstunde der Philosophie.

Jene Ureinheit aber sucht beständig sich herzustellen. Denn auch jene Scheidung ist ein gewaltsamer Zustand — und zwar ist das Verhältniß der beiden Entgegenstehenden dieses, daß das als absolutes Subjekt, als A, Gesetzte sich herzustellen sucht in B = A, d. h. in das sich selbst Wissende. Es kann in dieser Abstraktion nicht bleiben, denn es hat sein Inneres, seine Erfüllung verloren; es ist das reine Wissen selbst, aber das nicht weiß, es ist das leere Wesen des Bewußtseyns, das Erfüllung sucht; aber seine Erfüllung ist eben in B. Auch A will sich *erinnern* seines Wissens, d. h. B, welches eben sein *Subjekt*, sein *Wissen* war, sich wieder innerlich machen. Nun wird aber A, dieses absolute Subjekt, in seiner Abstraktion nur erhalten durch B, durch die Gewalt des nichtwissenden, sich alles Wissens begebenden Wissens. Seiner Natur nach hält es gleichsam keinen Augenblick Stand, weil es natura anceps ist, Freiheit, die es ist, und auch nicht ist, also sogleich sich entscheiden muß. Also es ist, kann ich sagen, mein Begriff, aber es ist ein Begriff, der stärker ist als ich, ein lebendiger, ein treibender Begriff, es ist das seiner Natur nach Beweglichste, ja die Beweglichkeit selbst. Dagegen verhält sich nun das nichtwissende Wissen zu ihm als die anhaltende, retardirende Kraft dieser Bewegung. Denn eben weil es nur durch die Gewalt des nichtwissenden Wissens erhalten ist in jener Abstraktion, eben darum kann es sich nicht bewegen, wie man zu sagen pflegt, ohne Wissen und Willen dieses Wissens, das sich

der Freiheit des Nichtwissens nicht begeben will, und auf diese Weise ist mein Wissen freier, ruhig beschauender, die Bewegung Schritt vor Schritt begleitender Zeuge. — So darf ich denn freilich nicht mehr fragen, wie ich jene Bewegung wisse. Denn die Bewegung selbst und mein Wissen dieser Bewegung, jeder Moment der Bewegung und mein Wissen dieses Moments sind jeden Augenblick eins, und dieses anhaltende, retardirende, reflektirende Wissen ist eigentlich das Wissen des Philosophen, ist das, was er in dem Proceß eigentlich sein nennen kann. Denn die Bewegung selbst ist völlig unabhängig von ihm, und — was sehr wichtig ist — nicht er bewegt sich in seinem Wissen und erzeugt dadurch Wissen (ein so erzeugtes Wissen ist subjektiv, ein bloßes Begriffswissen, ohne Realität), sondern im Gegentheil sein Wissen ist das an sich Unbewegliche, nicht bloß Nichtwissen, sondern gegen das Wissen sich Setzende, der Bewegung Widerstrebende, sie Aufhaltende, was sie nöthigt in jedem Moment Stand zu halten, zu verweilen und keinen zu überspringen. In diesem Retardiren zeigt sich also auch die eigentliche Kraft des Philosophen; derjenige ist Meister dieser Kunst, der stets besonnen bleibt, der im Stand ist, die Bewegung anzuhalten, sie zu nöthigen, daß sie verweile, der der Bewegung also gleichsam keinen Schritt verstattet, als der nothwendig ist, und ihr auch jederzeit nur den Schritt verstattet, der nothwendig ist, keinen größern und kleinern. Darin also die philosophische Kunst; sowie ja überhaupt der wahre Künstler überall mehr an der anhaltenden und retardirenden als an der producirenden, treibenden, beschleunigenden Kraft erkannt wird.

Man kann sagen: der Philosoph oder jenes Wissen befinde sich mit dem Treibenden, gleichsam unaufhaltsam nach Wissen Verlangenden in beständiger Unterhandlung; er muß ihm jeden Schritt schwer machen, sich gleichsam um jeden Schritt mit ihm streiten. Dieser innere Verkehr, dieß beständige Gespräch, in dem zwei Principien sind, eines, das das Wissen selbst, das Wissen als Wesen ist, aber nicht weiß, das andere, das wissend ist, aber nicht das Wesen, nicht das Wissen selbst — nur nichtwissendes Wissen — eines, das sich erinnern will, und das andere, das ihm zur Erinnerung hilft. Diese innere Unterredungskunst ist es,

von welcher die äußere, die bloß davon Dialektik heißt, nur das Nachbild, und wo sie zur bloßen Form geworden, der leere Schein und Schatten ist [1]. Dieses Verhältniß hat gleichsam in seiner Person dargestellt jener, nicht wie man in Hyperbeln zu reden pflegt, sondern wahrhaft göttliche Mann, dessen innere Größe und Herrlichkeit zu begreifen schon allein den Weg zur wahren Philosophie zeigen könnte, — Sokrates, ohne alle Frage der Lichtpunkt, die hellste Erscheinung des ganzen Alterthums, in welchem die Vorsehung zeigen wollte, was die ursprüngliche Vortrefflichkeit der Natur vermöge, Sokrates, der, wenn er sagte, er wisse nur, daß er nicht wisse, dadurch sein Verhältniß bezeichnen wollte zu jenem eigentlich Wissen Erzeugenden, das er überall und wo er konnte zu erregen suchte. Er selbst sagte, er gebäre nicht mehr — wie es auch jenem nichtwissenden Wissen nicht gebührt, das gleichsam das Abgestorbene ist, die gebärenden Kräfte liegen nur in der ewigen Freiheit — er gebäre nicht mehr, wohl aber helfe er zu gebären und leite die Geburt, sich mit seiner Mutter, der Hebamme, vergleichend. Wie eine verständige Hebamme die Geburt nicht übereilt, sondern die Gebärende ermahnt, auszuhalten und auszuharren im Geburtsschmerz, bis die rechte Stunde zur Geburt gekommen ist, so verhielt sich auch er, nicht als der beschleunigende, sondern als der durch beständigen Widerspruch aufhaltende Leiter der Bewegung oder Geburt.

Indem nun, um die Bewegung noch mit wenigen Worten zu beschreiben, indem die Ureinheit, B = A wiederhergestellt wird, kann sich das mit ihm in Rapport stehende B nicht mehr verhalten a) als schlechthin Nichtwissendes (denn es ist nicht mehr bloß Subjekt); b) nicht mehr als Wissendes, denn es hat kein Objekt mehr. Es ist also überhaupt kein Raum für B, und da es doch nicht vernichtet werden kann, so bleibt ihm nichts übrig als selbst aufzugehen in dem B = A, d. h. sich selbst zu erkennen als das in A verwandelte B, und so sich dem A wieder innerlich oder erinnerlich zu machen. Es ist also jetzt a) wieder was zuerst, das stille Innere der ewigen Freiheit (denn es braucht die ewige Freiheit nicht mehr anzuziehen), und doch zugleich das Wissende

[1] Vgl. die Weltalter, im vorhergehenden Band, S. 201. D. H.

von ihr, weil es eben aus der Bewegung das ganze vollständige Wissen mit zurückbringt -- denn es hat die ewige Freiheit in allen ihren Momenten gesehen, und es ist b) das *sich selbst* wissende, denn es hat sich in allen seinen Tiefen kennen gelernt. Aber eben dieß sollte erreicht werden, daß es sich selbst wisse *als* das Innere der ewigen Freiheit. Vorher *war* es das Innere der ewigen Freiheit, aber nichtwissend. —

Das *Ziel* also ist das *unmittelbare* Wissen der ewigen Freiheit. Aber um dieses Ziel zu erreichen, müssen auch hier, wie in der ursprünglichen Bewegung, die Pole auseinander gehalten werden.

Zur Begründung der Philosophie als Wissenschaft gehört auch, daß ihre *Nothwendigkeit* dargethan werde. Dieß ist nun aber im Grunde schon durch das Bisherige geleistet. Die Nothwendigkeit der Philosophie geht unmittelbar hervor aus jenem unvermeidlichen inneren Streit, von dem die Rede war. Ich sage unvermeidlichen. Denn das menschliche Bewußtseyn kann einmal nicht dabei stehen bleiben, das stille Innere, das bloß Tragende der ewigen Bewegung, der Bewegung der ewigen Freiheit selbst zu seyn. Nicht eben gezwungen, aber doch nothwendig und unausbleiblich wird der Mensch sich die ewige Freiheit, die er *ist*, anziehen, sie für sich wollen, um eigenmächtig mit ihr zu wirken. Denn es ist nicht zu denken, als wäre dieß bloß im Anfange der Dinge geschehen. Jedes einzelne menschliche Bewußtseyn ist wieder ein Zusichkommen der ewigen Freiheit. Aber in jedem menschlichen Bewußtseyn geschieht wieder dieselbe Anziehung.

So würde also, könnte man sagen, jeder Mensch von Natur sich in jener innern umtreibenden Bewegung befinden? — Aber *ist* denn dem nicht auch so, und müssen wir nicht gestehen, daß der größte Theil der Menschen in einem besinnungslosen Zustande dahin wandelt? Wenn auch die Spannung, zu welcher innere Thätigkeit gehört, nicht als solche erscheint, so ist sie doch da in ihrem Resultat, der Besinnungslosigkeit; und wenn man jene Spannung in den meisten Menschen nicht mehr wahrnimmt, so ist es nur darum, weil sie nicht einmal bis zu diesem Punkt innerer Thätigkeit gelangen, sondern frühzeitig zerstreut, von ihrem Innern abgezogen in eine für sie wohlthätige Betäubung versetzt

werden. So geschieht es, daß ein innerer Kampf in den meisten nicht zum Ausbruch, oder wenigstens nicht zu jenem Grade von Spannung gelangt, der Entscheidung nothwendig macht. Daß der Grund und Anlaß zu jenem innern Widerstreit in der menschlichen Natur liege, erhellt daraus, daß fast in jedem Zeitalter Ununterrichtete und Ungelehrte aufstehen, in denen eben jener innere Kampf von selbst und freiwillig entsteht, und die dann trotz des Widerspruchs der Schulgelehrten auf ihre eigne Hand philosophiren und eine bald mehr bald weniger glückliche Krisis bestehen. Wo aber jener innere Streit ursprünglich erregt ist, ohne durch jene Krisis und Scheidung in besonnenes Wissen sich aufzulösen, da erzeugt er nothwendig das, was wir Irrthümer nennen, und alle Irrthümer sind nur Erzeugnisse jener innern, in wildem Kampf sich untereinander bekämpfenden geistigen Kräfte.

Der Irrthum ist nichts Gleichgültiges, nicht bloßer Mangel, sondern eine Verkehrtheit der Erkenntniß (er gehört in die Kategorie von Bösem, Krankheit). Wäre aller Irrthum nur schlechterdings falsch, nämlich von aller Wahrheit entblößt, so wäre er ungefährlich. Von dieser ungefährlichen Art sind freilich manche Behauptungen, denen man zu viel Ehre erweisen würde, wollte man sie für Irrthümer erklären. Denn auch der Irrthum hat etwas Ehrwürdiges, es ist stets etwas von der Wahrheit in ihm, aber eben diese Entstellung, diese Verkehrung der Wahrheit, diese in dem schrecklichsten Irrthum noch erkennbaren oder wenigstens dunkel gefühlten Züge der ursprünglichen Wahrheit sind das Entsetzliche des Irrthums. Die sanfteste Kraft — die in den Bildungen organischer Wesen wirkende —, wenn sie gehemmt wird, erzeugt das Monstrose, das uns schrecklich ist nicht wegen seiner Unähnlichkeit, sondern eben wegen seiner Aehnlichkeit mit dem wahren Gebild, weil noch immer die menschliche Gestalt erkennbar ist. Auch jene innere Rotation entsteht durch eine Hemmung, eine Anziehung, aber die bewegende Kraft hört nicht auf, denn sie strömt aus ewiger Quelle.

Man könnte sagen: der Irrthum entsteht durch das bloße wissen Wollen. Man darf also nur nicht wissen wollen, so ist man vor dem Irrthum gesichert. Dieß ist allerdings das Hausmittel, dessen sich

die meisten bedienen. Allein 1) wissen *wollen* hängt nicht von dem Menschen ab, er *will* wissen, eh' er weiß, daß er wissen will. Denn schon jedes einzelne Bewußtseyn entsteht im Menschen aus einer Anziehung, ein sich zum Gegenstand Machen dessen, was er ist. Der Mensch befindet sich also schon von Natur in einem Wissen, — eben in jenem Wissen, in das er sich versetzt, indem er gegen die ewige Freiheit, die er seyn sollte, sich zum wissenden Subjekt macht. Da nun dieses Wissen entstanden ist dadurch, daß er die ewige Freiheit zum Objekt machte, sie gleichsam von ihrer Stelle rückte, so hat dieß natürlich nur *Entstellung* des Wissens zur Folge, und ein *Gemisch* von Wahrem und Falschem mußte in seiner Erkenntniß entstehen. In diesem gemischten, unreinen Wissen leben wir von Natur — daher auch das „natürliche" Wissen. Menschen, welche ohne erst gereinigt zu seyn und gleichsam ganz bedeckt von der Unreinheit dieses Wissens sich der Philosophie nahen, müssen nothwendig in noch größere Verwirrung gerathen, als in der sie sich ohnedieß befinden. Natürlich kann ihr ganzes Dichten und Trachten nur dahin gehen, eben jenes verkehrte Wissen zu behaupten, und sich für dieses wie für ihr Leben zu wehren: — ganz recht, denn ihr Leben ist nur in diesem Wissen. Daher sie, was sie in diesem Wissen finden, als allgemein-gültige ewige Wahrheiten aufstellen. Z. B.: „das Natürliche ist außer dem Uebernatürlichen". Freilich ist es jetzt so, und schmerzlich empfinden wir diese Trennung, und eben von diesem Schmerz verlangten wir durch höheres Wissen befreit zu werden. Aber weil jene ganz von der Gegenwart, von dem Stillstehenden befangen, sehen sie weder, daß es einen Punkt gab, wo das Natürliche im Uebernatürlichen war (jene ewige Freiheit, aus der alles herkommt, ist über alle Natur), und einen Punkt, wo es wieder darin ist, wie es denn im Menschen wieder darin seyn sollte. Jene wunderbare Verknüpfung von Freiheit und Nothwendigkeit im Menschen sagt ihnen nichts: beide sind sich unendlich fern und unendlich nah; die sich selbst entfremdete Freiheit ist Natur, die wieder in sich zurückgenommene Natur ist Freiheit. Es bedarf bloß der Wiederumwendung. Der Mensch ist eben dadurch in Irrthum gefallen, daß er das Natürliche in sich vom Uebernatürlichen

schied. Die also für jenen Dualismus kämpfen, streiten im Grunde eben für jene Schuld des Menschen, und wollen das, was bloß Schuld des Menschen ist, auf die Natur, den Gegenstand selbst werfen.

Besser als diese Versuche, mit jenem ungeläuterten und gemischten Wissen es zur Wissenschaft bringen zu wollen, ist allerdings noch die übrigens trostlose Lehre, daß wir überhaupt nichts zu wissen vermögen; sie sehen, daß mit diesem Wissen nichts zu wissen ist, und wollen es doch nicht aufgeben, jene Krisis nicht zu bestehen. Kant nennt seine Philosophie eine kritische, und hätte sie es wirklich bis zu jener Krisis gebracht, möchte sie wohl den Namen führen. Allein sie ist doch nur ein Anfang zur eigentlichen Krisis, denn wenn Kant z. B. sagt, daß wir mit den Formen unseres endlichen Verstandes das Uebersinnliche, Göttliche nicht zu erkennen vermögen, so hat er darin ganz recht und hat nichts gesagt, als was sich eigentlich von selbst versteht. Allein er setzt dabei immer voraus, daß es mit diesen Formen erkannt werden müßte, wenn es erkennbar wäre.

Diesem natürlichen Wissen soll also der Mensch absterben. In der Philosophie ist nicht der Mensch der Wissende, sondern er ist das dem eigentlich Wissenerzeugenden widerstrebende, durch beständigen Widerspruch es anhaltende — reflektirende —, aber eben darum für sich gewinnende freie Denken. Jenes Wissenerzeugende aber vermag alles, denn es ist der Geist, der durch alles geht, die ewige Magie, die Weisheit, die aller Kunst Meister ist. In ihr ist, wie ein späteres morgenländisches Buch sich ausdrückt[1], der Geist, der verständig ist, einig und doch mannichfaltig zugleich (dieß eine sehr wichtige Bestimmung) und gehet durch alle Geister, wie verständig, scharf und lauter sie seyen — also auch durch den höchsten Geist; denn die Gottheit selbst, obwohl die Lauterkeit selbst, ist nicht lauterer als sie — sie geht durch alle Geister, denn sie ist das Allerbehendeste oder, wie es in dem griechischen Grundtext heißt: *πάσης γὰρ κινήσεως κινητικώτερον σοφία, διήκει δὲ καὶ χωρεῖ διὰ πάντων κ. τ. λ.*, beweglicher

[1] Sapient. c. 7.

als alles Bewegliche, was mit dem übereinstimmt, was ich schon sagte: sie ist die Beweglichkeit selbst und darum beweglicher als jede einzelne Bewegung; sie ist einig und kann — vermag — macht (auch das deutsche Wort machen kommt von mögen her) — und macht doch alles, sie bleibt, das sie ist, und erneuert doch alles, d. h. schafft stets Neues, bringt stets Neues aus Neuem hervor: dieß beständig eins- und doch immer ein-anderes-Seyn ist das Eigenthümliche des Wissens; Wissen ist weder in dem, das immer eins bleibt, nicht aus sich hinausgeht, noch in dem, das schlechthin auseinander fällt, im Einheits-, im Zusammenhangloſen; Wissen ist Cohärenz, eins und doch vieles, stets ein anderes und doch immer eins.

Diese Weisheit ist nicht fern von dem Menschen, denn sie ist nur das Ausgeschiedene des Urbewußtseyns, das ursprünglich auch sein Bewußtseyn war. Der Mensch sollte das stille Innere der zu sich gekommenen ewigen Freiheit seyn, die eben durch dieses zu-sich-Kommen die verwirklichte Weisheit war. Wenn dieses zu-sich-selbst-Kommen nicht gestört wurde, so war die im Menschen zu sich selbst gebrachte, also sich selbst wissende Freiheit auch die ihrer selbst mächtige, und auch die jetzt nicht ihrer selbst mächtige — die wir in der Natur sehen — wurde zur besonnenen, und die sich selbst wissende ewige Freiheit — und durch sie der Mensch — war die besonnene Macht oder Magie aller Dinge. Aber der Mensch störte jenes zu-sich-selbst-Kommen, indem er die ewige Freiheit für sich wollte. Doch konnte er nur die sich anziehen, die er war, d. h. die in ihm zu sich selbst gekommen war, nicht jene, welche eben dieser untergeordnet und dadurch auch frei werden sollte. Diese also blieb äußerlich stehen, wo sie noch immer ihre Wunder hervorbringt, zwecklos insofern als sie das Hervorgebrachte immer wieder aufreibt und zerstört, nur um wieder dasselbe hervorzubringen — in einer gleichsam eiteln Geschäftigkeit, die aber nicht ihr Wille ist, die sie gegen ihren Willen treibt.

Die ewige Freiheit aber, die er war, verdrängte er von ihrer Stelle; eben dadurch, daß er sie anziehen wollte, also sich zum Subjekt gegen sie machte, schloß er sie aus (dieß der oft erwähnte Widerspruch);

darum wird die Weisheit in jenem alten morgenländischen Buch beständig vorgestellt als die ausgeschlossene — „sie klagt auf den Gassen“ [1], und wer sie sucht, findet sie leicht, er findet sie „vor seiner Thür' auf ihn warten“ [2]. Beständig fordert sie den Menschen auf, jene innere Spannung aufzugeben, sich selbst und dadurch auch sie wieder, soweit es seyn kann, in Freiheit zu setzen, welches eben in jener Krisis geschieht, die wir als den Anfang der Philosophie, d. h. der Liebe zur Weisheit, bezeichneten.

Auch jene ihm äußerliche, in der Natur stehen gebliebene Freiheit ist mit der im Menschen gefesselten einverstanden, auf deren Befreiung auch sie wartet. Sie zeigt sich einverstanden mit jener inneren, indem sie dem Menschen das äußere Leben ebenso erschwert wie jene das innere. Den Unerfahrenen zieht sie durch ihren unwillkürlichen Reiz an — ihren unwillkürlichen, denn sie möchte ihn gern verhüllen, aber sie warnt ihn selbst sich ihr zu geben, und lehrt ihn bald schmerzliche Erfahrung, lehrt ihn mit Schaudern von diesem Abgrund zurücktreten. Sie verbirgt ihm nicht, hat es gleichsam keinen Hehl vor ihm, sagt es ihm selbst, daß sie ihn nur täusche. Und da sie als diese stillstehende recht eigentlich das Werk des Menschen ist, zeigt sie auf alle Weise, daß sie ihm keinen Dank dafür weiß.

Alles also fordert den Menschen zu jenem Aufgeben seines Wissens, zu jener Scheidung auf, durch die er zuerst sich in völliger Freiheit erblickt, aber auch ihm gegenüber die vorige Freiheit in ihrer uranfänglichen Lauterkeit.

Hiemit beschließe ich die Untersuchung über die Natur der Philosophie als Wissenschaft. Es ist immer schon ein bleibender Gewinn, zu wissen, was wahre Philosophie sey, und wie sie sich zu dem Menschen und zu den andern Bestrebungen des Menschen verhalte. Der Begriff der Weisheit ist selbst für den nicht unfruchtbar, der auf eigentliche

[1] Prov. 1, 20.
[2] Sapient. 6, 15.

Philosophie verzichten wollte. Nicht bloß in dem, was die Schule so nennt, zeigt sich die Liebe zur Weisheit. Die Weisheit ist in allem; der sie sucht, dem kommt sie aus allem entgegen. In allen möglichen Gegenständen, in allen Wissenschaften ist sie verborgen, und diese Liebe, dieses Suchen der Weisheit veredelt jedes Studium. Wer sie findet, der besitzt einen eigentlichen Schatz in ihr, sie veredelt das Gemeinste, und macht ihm hinwiederum das Edelste und Höchste gemein, daß er damit umgeht als mit täglichem Brod. Aber nur den reinen Seelen gibt sie sich. Denn nur dem Reinen offenbart sich das Reine.

Ueber den Werth und die Bedeutung der Bibelgesellschaften[1].

M. H. Wenn wir die Erfolge, welche Ihnen so eben vorgelegt worden sind, im Ganzen mit Freuden betrachten können, so darf sich, in Erwägung der wahren Natur und Bedeutung dieses Vereins, die Hoffnung damit verbinden, daß, weit entfernt, das Schicksal ähnlicher Unternehmungen zu theilen, die im Anfang, der Neuheit oder anderer zufälliger Anregungen wegen, allgemeine Theilnahme, bald aber nur noch eine laue, unkräftige Unterstützung finden, dieser Verein, auch in unserem Land und in unserer Stadt, wie in der ganzen übrigen Welt, im Verhältniß seiner Dauer immer weiter sich ausbreiten und kräftiger aufblühen werde.

Wir dürfen dieß hoffen, sagte ich, nicht in Folge augenblicklichen Anscheins, wohl aber in Erwägung der wahren Natur und Bedeutung dieses Vereins, über welche ich mir darum einige Worte auszusprechen erlaube, nicht im Namen des Ausschusses, sondern lediglich für mich selbst in meinem Namen und nach meiner Ansicht, um, soweit es nämlich in meiner Kraft steht, das Vertrauen nicht unerwiedert zu lassen, das mich vor drei Jahren zum Vorstand dieses Vereins erwählte, auch nicht in der Absicht, alles zu erschöpfen, sondern nur Eine Seite des Gegenstandes, und zwar diejenige zu beleuchten, von welcher er vielleicht am ehesten Mißverstand zu gewärtigen hat. Denn verbergen dürfen wir uns nicht, daß diese die Verbreitung der Bibel sich zum Zweck setzenden

[1] Diese Rede hielt der Verfasser als Vorstand des Bibelvereins in Erlangen, der Vortrag des Rechenschaftsberichts ging ihr voraus. D. H.

Vereine, selbst unter sonst frei denkenden und wohlgesinnten Männern, manchen, wenn auch nicht eben immer ausgesprochenen, Vorurtheilen begegnen.

Wem ist es nicht aus der Reformationsgeschichte bekannt, mit welchem Jubel vor bald dreihundert Jahren die Erscheinung einer volksgemäßen, kräftigen, geistvollen Uebersetzung der heiligen Schrift begrüßt wurde! Galt dieser Jubel damals etwa der gelungenen Leistung, dem neu erworbenen Hülfsmittel eines gelehrten Verständnisses der Schrift, oder der allerdings großen Bereicherung, welche die Literatur durch eine so herrliche Uebersetzung erhielt? Nein; dieß alles für sich konnte keinen Anlaß geben, die Erscheinung dieses Werks als ein der Menschheit widerfahrenes Heil, wie den entschiedensten Sieg des Lichts über die Finsterniß und christlicher Freiheit über hierarchischen Druck zu feiern. Die wahre Ursache der allgemeinen Freudenbezeugung war, daß es nun erst möglich wurde, die Bibel allgemein zu verbreiten, dem Volk, dem sie bis dahin entzogen waren, die heiligen Bücher zurückzugeben — nach dem übereinstimmenden Urtheil von Freunden und Feinden das kühnste Unterfangen, ja die eigentliche That der Reformation, ohne welche diese niemals hätte Bestand gewinnen können.

Aber der wahre Sinn und darum auch die Frucht der großen, über ihre Zeit hinausgehenden That wird meist erst in einer späteren Zeit offenbar. So hier. Denn so wenig im ersten Gefühl wiedergewonnener Freiheit man damals die Schranken sich vorstellen konnte, mit denen diese bald wieder umschlossen und umfangen werden sollte: so wenig konnte man damals sich denken, daß in irgend einer Zeit oder in irgend einem Theil der evangelischen Kirche die als Gemeingut des Volks erklärte Schrift ihm wieder, nahezu wie vor der Reformation, entfremdet, von ihm als ein — dem besonderen Stande der gelehrten Ausleger und der eigentlichen Theologen vorbehaltenes Buch fast mit der Gleichgültigkeit betrachtet werden könnte wie etwa die Justinianischen Gesetzbücher, von denen das Volk, obgleich zum Theil nach ihnen regiert, keine Kenntniß hat, deren Studium und Auslegung es ruhig den Rechtsgelehrten von Beruf überläßt.

Und eben dieses scheint mir nun die große Bedeutung der mit beispielloser Schnelligkeit über die Welt verbreiteten Bibelgesellschaft, daß sie die Schrift wieder aus den Händen des besonderen Standes, dem sie anheimgefallen schien, dem Gemeinbesitz des Volkes, d. h. aller wie immer übrigens durch Bildung und Unterricht verschiedener Stände zurückgibt — ein Gedanke von so großer Folge, daß ich keinen Anstand nehme zu sagen: mit ihm sey die eingeschlummerte Reformation wieder aufgelebt, mit ihm auf ihr Princip, durch das allein sie die Welt bewegen konnte, wieder zurückgebracht worden.

Von den nothwendigen Folgen einer allgemeinen und unbedingten Bibelverbreitung zu reden, ist nun freilich weder hier noch vielleicht überhaupt schon die Zeit; aber das muß jeder einsehen, daß es die möglich verkehrteste und beschränkteste Ansicht seyn würde, wenn jemand die Bibelgesellschaften als einen Versuch ansehen wollte, das, wie man rühmt, mündig gewordene Volk wieder unter das so genannte geistliche Joch oder unter die Bevormundung eines Standes zurückzubringen, auf den manche, gern auch wohl in Bezug auf das Bibelverschenken, den Spruch anwenden möchten:

Metuo Danaos et dona ferentes.

Wenn aber je zu unserer Zeit und irgendwo das Volk über ungebührliche Abhängigkeit von geistlichen Oberen sich zu beklagen gehabt hätte, so konnte ihm eine größere Befreiung als durch die laute und allgemeine Aufforderung zum Selbstgebrauch der heiligen Schrift gewiß nicht zu Theil werden, und gesetzt selbst, daß der erste Impuls, die Verbreitung derselben zum Gegenstand geselliger Vereine zu machen, von wohldenkenden Männern geistlichen Standes ausgegangen seyn sollte, so wird doch jeder, der Welt und Menschen und unsere Zeit insbesondere kennt, mit mir darin einstimmen, daß die vereinten und angestrengten Bemühungen aller Mitglieder dieses Standes nicht vermocht haben würden, jenem Gedanken eine so rasche, erfolgreiche Ausführung, den Bibelvereinen eine so allgemeine, ans Wunderbare grenzende Verbreitung zu geben, wenn nicht eine allgemeine Begeisterung für das, worin allein die

evangelische Kirche sich als eins empfindet, verbunden mit einem ebenso allgemeinen Gefühl von der Enge und dem Formelwesen aller einzelnen und voneinander abgesonderten kirchlichen Vereinigungen, deren gegenseitiger Widerspruch das erstemal seit langer Zeit in der Bibelgesellschaft erlosch, in den übrigen Klassen der menschlichen Gesellschaft jenem Gedanken entgegengekommen wäre. Nur ein solches durchgängiges Gefühl erklärt, daß vom Augenblick der Entstehung an nicht Mitglieder des geistlichen Standes, sondern Weltleute, Staatsmänner, Seehelden, Heerführer, und unter allen diesen — offenkundige Freunde der Menschheit und aller die Freiheit des Volks begünstigenden Einrichtungen in den Bibelgesellschaften Großbritanniens die bei weitem überwiegendste Zahl seiner eifrigsten Theilnehmer bilden.

Wer aber könnte vollends unter uns Deutschen diese Gesellschaften durch vorausgesetzte Absichten eines Standes verdächtigen wollen, aus dessen Mitte vorzugsweise, wie allgemein bekannt, laute Stimmen der Mißbilligung sich erhoben, als man anfing den von manchen Mitgliedern desselben früher empfohlenen und befolgten Grundsatz, dem Volk Schriften zur eignen Belehrung und Selbstaufklärung in die Hände zu geben, endlich auch auf die heilige Schrift anzuwenden. Denn zwar ist mit Sicherheit anzunehmen, daß dieß nur Stimmen einzelner waren, zurückgewiesen von der bei weitem größeren Zahl ächt evangelischer Lehrer, die vollkommen einsehen, daß die protestantische Kirche in dem Augenblick, da sie das freie und allgemeine Bibellesen — auch nur stillschweigend aufgäbe, durchaus nichts mehr seyn würde, daß es im Resultat ganz auf dasselbe hinauskommt, aus welchem Grunde man dem Volk den Gebrauch der heiligen Schrift entzieht oder beschränkt, daß aber diese Beschränkung völlig empörend seyn würde, wenn sie — nicht zum Schutz einer wenigstens auf die Ueberlieferung von Jahrhunderten gegründeten, sondern einer gestern entstandenen und nur angemaßten Auktorität beliebt würde, wenn sie das Volk vielleicht nur verhindern sollte, jene positiven, über das was jeder sich selbst predigen kann hinausgehenden Erkenntnisse zurückzuforden, die man ihm, künstlich und unter der Hand, allmählich entzogen hätte. Aber das erhellt unwiderspreclich aus den

Gründen selbst, mit welchen die Ausbreitung der unabgekürzten und unverfälschten heiligen Schrift bestritten worden, daß die Bibelgesellschaft keine zum Vortheil oder zur Bequemlichkeit und Erleichterung des geistlichen Standes in seinem Beruf gemachte Erfindung ist. Denn vielmehr legt diese Verbreitung den berufenen Auslegern der Schrift eine wo möglich noch höhere Verbindlichkeit auf, sich selbst mit dem tiefsten Sinne derselben zu durchdringen; und alle die Gefahren, die sich von dieser unbedingten Hingabe der Bibel an das Volk besorgen lassen, wie das Entstehen schwärmerischer Sekten und von der Gemeinschaft der Kirche sich absondernder Gesellschaften, sind in der That nur ebenso viele Aufforderungen an sie, durch eindringenden, den Inhalt der Schrift nicht umgehenden oder verflachenden, sondern erschöpfenden Vortrag den weniger unterrichteten, aber nach wahrer Erkenntniß darum nicht minder begierigen Theil des Volks vor selbstgewählten Wegen zu bewahren; zugleich dient eben dieß zum Beweis, daß nichts kräftiger als die Allgemeinmachung der Bibel das Volk gegen jede ungebürliche Bevormundung, gegen jede Willkür des Verschweigens und die selbstbeliebigen Deutungen sicher stellt; daß die Bibelgesellschaften in dem Verhältniß, als ihr Wirken mit Erfolg begleitet ist, nicht weniger zu höherer Begeistung des Lehrerstandes als zur Verbesserung und Erhebung des Volks wirken müssen, daß endlich die Verbreitung der Bibel das zuverlässigste Mittel ist, zu verhindern, daß jener ehrwürdige Stand jemals das werde, was man ihn oft, ebenso gehässig als unhistorisch, nennen hört, eine Kaste, als welche er, wie die Priesterkaste Indiens, sich eben nur durch den ausschließenden Besitz und Gebrauch heiliger Bücher behaupten könnte.

Wenn daher die Sache der Bibelgesellschaft, weit entfernt aus den besondern Absichten eines einzelnen Standes hervorgegangen zu seyn, vielmehr vom reinsten Interesse für die Gesammtheit eingegeben, eine schlechthin allgemeine ist; wenn außerdem, um dieß alles nur kurz zu berühren, bibellesende Völker schon darum, weil sie dieß sind, und weil jenes Buch, wie man sagt, so viel Unverständliches enthält, mehr als andere zum Denken aufgefordert und zu denken gewohnt sind; wenn es darum vielleicht nur als natürlich erscheint, daß vorzugsweise eben diese

Völker jene natürliche Scharfsinnigkeit, die des gesteigertsten Kunstfleißes, und jenen gesunden Verstand, der freier Verfassungen fähig macht, in sich entwickelt haben, wie es denn vielleicht ebensowenig zufällig ist, daß die Literatur bibellesender Völker bis jetzt allein Dichter kennt, deren Werke durch Lauterkeit und Naturgehalt an die stillen aber tiefen Wasser der Alten erinnern (denn Frankreich, das hochbegabte Italien selbst kennt im Grunde nur eine conventionelle Poesie): wenn sich dieß alles so verhält, so gestehe ich, nicht zu begreifen, wie Personen, die einem denkenden Volk Vorzüge vor einem gedankenlos dahinlebenden zugestehen, oder die für das Glück und die Freiheit der Völker im Allgemeinen sich begeistern, oder die lebhaften Theil nehmen an den Erzeugnissen einer freien, lebendigen Literatur; ich begreife nicht, sage ich, wie solche aus oft so einseitigen und engherzigen Gesichtspunkten diese Bibelgesellschaften ansehen können, deren einziger Fehler oder vielmehr Mangel der ist, daß sie das Volk nicht ebenso zum eifrigen Lesen und Forschen in der Schrift als zum Annehmen derselben bewegen können; deren nothwendige, jenes Mangels ohngeachtet unausbleibliche Folgen aber von so weltgeschichtlicher Natur sind, daß kein menschlicher Scharfsinn ihre letzten Wirkungen zu berechnen im Stande ist.

Möge diese Darlegung meiner Ansicht von dem Werth und der Bedeutung der Bibelgesellschaft zunächst die Aufrichtigkeit des Dankes bezeugen, den ich für das in mich gesetzte ehrenvolle Vertrauen abzustatten mich gedrungen fühle. Nicht umsonst aber würde ich dieses Vertrauens genossen zu haben glauben, wenn die wenigen Worte etwas beitragen könnten zu einer richtigeren Ansicht dieser Vereine, zu immer willigerem und eifrigerem Mitwirken der Wohlgesinnten zu den Zwecken derselben.

Erste Vorlesung in München.

26. November 1827.

(Aus dem handschriftlichen Nachlaß.)

Endlich sehe ich meinen lebhaftesten Wunsch erfüllt, ich sehe mich Ihnen gegenüber und im Begriff mein Amt als öffentlicher Lehrer wirklich anzutreten. Denn frei gestehe ich hier und öffentlich, nicht das Ehrenvolle meines anderweitigen Berufs, selbst nicht die großen Vortheile dieser durch die vereinigten Hülfsmittel für Wissenschaft und Kunst so anziehenden und in Deutschland einzigen Stadt, sondern vorzüglich die Hoffnung, noch einmal des Glücks zu genießen, dessen meine Jugend gewürdiget worden, vielen und trefflichen Jünglingen Führer auf dem Weg höherer Forschung und allgemeinbildender Wissenschaft zu werden, konnte mich bewegen, aus der Stille und Verborgenheit eines freier, unbeschränkter Forschung gewidmeten Lebens hervorzutreten, und ich darf sagen: der vorzüglichste Wunsch meines Herzens wird gewährt seyn, wenn es mir gelingt und die Kraft mir gegeben wird, diesem über alles theuern Beruf zu genügen. Ich hoffe es, denn ich habe mich zu diesem Beruf nicht gedrängt, ja ihn nicht gesucht; ich folgte einem Ruf, dem ich widerstehen nicht konnte, nach meinem Gewissen nicht durfte. Es war der Ruf eines Königs, von dessen Geist und einsichtsvoller Liebe für Wissenschaft mein Herz längst alles das weissagte, was wir nun großentheils gethan sehen. Ich wurde gerufen an die Hohesschule im Mittelpunkte des Landes, in dem ich mit Gunst und Wohlwollen aufgenommen, längst einheimisch geworden war, und als Einheimischer betrachtet zu werden das Glück hatte. Als Lehrer war ich in dieses Land gekommen, aber leider früh, für meine eignen Wünsche zu früh verstummt. Ja im eigentlichen Bayern hatte ich nie gelehrt, und

dennoch fühlte ich mich von tiefer innerer Zuneigung zu dieser bayerischen Jugend gezogen, von deren Empfänglichkeit, frischer unverdorbener Lebendigkeit, tiefliegenden, aber eben darum auch tief eindringenden, nicht bloß die Oberfläche berührenden Unterricht verlangenden Anlagen mich zu überzeugen ich so viele Gelegenheit gehabt hatte. Wie oft habe ich geäußert, daß das bayerische Volk, um sich bald den an Geist und Wissen hervorragendsten Völkerschaften Deutschlands gleichzustellen, ja sie ebenso, wie bereits in der Kunst, zu übertreffen, nichts bedürfe als einen König, der die Anlage seines Volks verstehe und ein kräftiges ihr angemessenes System des öffentlichen Unterrichts einzuführen und mit Standhaftigkeit zu handhaben wisse. Wie oft habe ich Bayern einem starken, mächtigen, große Kraft zu seiner Bearbeitung fordernden Boden verglichen, der aber bis zur gehörigen Tiefe umgebrochen und gepflügt, tausendfältige nicht geahndete Früchte bringen würde. Eines andern Gleichnisses erinnere ich mich von Herder, der vielleicht schon vor vierzig Jahren einem bayerischen Minister, Graf Leyden, der wegen eines Unterrichtsplans an ihn geschrieben hatte, antwortete: „Lassen Sie Ihre Jugend Geist und Kenntnisse nicht aus bloßen Fingerhüten schlürfen, Ihre Jugend verlangt ex pleno zu trinken". Freilich solang solche Fingerhüte im Schwang gingen, vorgeschriebene Lehrbücher, einengende Studienplane herrschten, solang es den Anschein hatte, als wäre die bayerische Jugend gleichsam aus anderem wohl gar schlechterem Stoff als die übrige deutsche gemacht, als wäre, was für alle gut ist, nicht auch für sie gut, als dürfte ein so entschieden begabtes Volk in allem andern, nur nicht in der Wissenschaft, die doch für alles andere erst den höchsten Maßstab darbietet, der allgemeinen Bewegung des deutschen Geistes folgen, da mußte ich mich unfähig zum Beruf als Lehrer selbst ansehen und bekennen. Meine Gabe zu lehren ist eine beschränkte, sie kann sich nur äußern, wo sie mit Vertrauen und Zuversicht unbeschränkt sich äußern darf, wo freiwillige Neigung und ein selbstgefühltes Bedürfniß des Herzens und des Geistes ihr entgegenkommt. Gezwungenen Hörern bin ich stumm. Zwang findet eigentlich nur statt, wo es bloßes *Lernen* gilt. Wohl gibt es auch in der Philosophie zu lernen — zu lernen im

materiellen und formellen Sinn. Die Philosophie bedarf gewisser eigenthümlicher Kenntnisse, aber ihr wahres Wissen besteht in etwas ganz anderem als bloßen sogenannten Kenntnissen. In den Sophistenschulen erwarben sich griechische Jünglinge die Kenntniß aller der Schlingen und Fallstricke, die man seinem Gegner vor Gericht oder in einer wissenschaftlichen Untersuchung legen kann. Noch jetzt bildet in unserer Logik die Aufzählung möglicher Fehlschlüsse ein nicht unansehnliches Kapitel, und es steht dem, der Philosophie studirt zu haben sich rühmt, gar wohl an, wenn er jeden dieser captiosen Schlüsse mit seinem eignen technischen Namen bezeichnen kann, wenn er z. B. sagen kann, dieß sey eine captio aequivocationis, oder eine captio figurae dictionis, oder ignorationis elenchi u. s. w. Aber durch Erwerbung dieser allerdings achtenswerthen, ja zu gewissen Zwecken unentbehrlichen Kenntnisse wird der höchste Zweck des philosophischen Studiums nicht erreicht, — alle diese Kenntnisse sind nur Mittel.

Lernen überhaupt in diesem Sinn läßt sich nur, was abgeschlossen, fertig und gleichsam beiseit gebracht ist. Aber an seinen eigentlichen Aufgaben hat der Geist der Philosophie seit Jahrtausenden gearbeitet; unstreitig läßt sich annehmen, daß er seinem Ziel stufenweis näher gekommen ist und immer mehr sich nähert, aber solange dieß Ziel nicht erreicht ist, ist nur in jener zum Ziel fortschreitenden Bewegung eigentliche, lebendige Philosophie. Ja, auch wenn es erreicht ist, muß es doch jeder Nachfolgende auf demselben Wege erreichen, auf dem es der Erste erreichte. Philosophie ist, wie ihr Name schon sagt, freie Liebe, und ohne diese ist sie todt. Läßt sich aber Liebe befehlen oder erzwingen? Wenn aber das Ziel nicht erreicht ist, wie kann man etwas, was im Werden, in stets lebendiger, nie ruhender Fortbewegung ist, als etwas Abgestorbenes, Fertiges, gleichsam Vorhandenes behandeln, auf welches man wie auf das Erzeugniß einer Manufaktur seinen Stempel drückt? Wo man daher das Studium der Philosophie durch Vorschriften zu bedingen und einzuengen geneigt ist, da wird man auch gleich auf eine gewisse Durchschnitts-Philosophie denken müssen, eine Philosophie, die jedes Aeußerste in allen Richtungen vermeidet und überall

nur ein gewisses mittleres Maß, sowohl in der Sache selbst als in der Art, sich über die großen Gegenstände des Denkens zu äußern, zuläßt. Aber damit wird die Jugend um die eigentliche Philosophie wie um den wahren Zweck des allgemeinen philosophischen Studiums betragen. Denn die Philosophie verlangt einmal Entschiedenheit — jede Entschiedenheit aber ist in irgend einer Richtung ein Aeußerstes —, es ist einmal ihre Natur, auf die Gipfel des Denkens sich zu erheben, und wo sie durch direkten oder indirekten Zwang gehemmt wird, gleicht sie einem gefangen gehaltenen Adler, dem seine wahre Heimath, die Felsenspitze, verwehrt ist. Man kann nicht in der Philosophie zwischen entgegengesetzten Systemen kapituliren oder gar unbestimmt schweben, es sey denn, man ergebe sich frei und offen einem traurigen, unerquicklichen Geist und Herz tödtenden oder doch entnervenden Skepticismus. Der Lehrer also, der genöthigt ist über die eigentlich großen Gegenstände, wegen deren es allein im Grunde der Mühe werth ist zu philosophiren, trockenen Fußes hinwegzugehen, oder sich mit halben unentschiedenen Worten darüber zu äußern, kann den eigentlichen Zweck des philosophischen Unterrichts nicht erfüllen. Denn dieser besteht nicht darin, der Jugend nur eine gewisse Kenntniß oder Notiz zu geben von den in der Philosophie obschwebenden Fragen und den verschiedenen auf sie gegebenen oder doch möglichen Antworten. Denn das gerade bildet die Halbwisser, die Halbaufgeklärten, die ohne alle tiefere Bildung, ja ohne die geringste Ahndung, wie viel dazu gehört, um über irgend eine die Menschheit interessirende Frage ein wahres oder erleuchtetes Wort zu sagen, über die tiefsten Gegenstände aburtheilen.

Man könnte sagen, mit jener Scheu vor dem Materiellen der tiefsten Untersuchungen lasse sich noch eine gewisse formelle Bildung vereinigen. Aber die Folge von dieser Beschränkung auf das Formelle wäre, daß man Sophisten bildete, nicht Philosophen. Unsere Schulen würden dadurch jenen alten Schulen sophistischer Rhetoren gleich, in denen man nur lernte, für und wider alles mit gleicher Geschicklichkeit zu reden. Aber der höchste Zweck des allgemeinen philosophischen Unterrichts ist überhaupt nicht oder nicht einmal dieser: nur wieder Philosophen zu

bilden, wie z. B. der Zweck des allgemeinen mathematischen Unterrichts nicht seyn darf, nur wieder Mathematiker von Profession, oder des philologischen wieder Philologen von Metier zu bilden. Denn daß recht viele wissenschaftliche Grammatiker oder Kritiker existiren, ist zwar erwünscht, aber wichtiger für die Menschheit ist, daß so viele als möglich in einem Volk seyen, die im Stande sind, sich an den Werken des Alterthums aufzurichten und zu stärken, mit dem Geiste desselben fortwährend sich zu durchdringen. Die meisten also studiren nicht Philosophie, um wieder Philosophen zu werden, sondern um jene großen zusammenhaltenden Ueberzeugungen zu gewinnen, ohne die es keine Selbständigkeit der Gesinnung und keine Würde des Lebens gibt. Ja in einer Zeit, wo alles andere schwankend geworden, alles Positive Bestreitungen und Anfechtungen in verschiedenem Sinn noch immer ausgesetzt ist, da erscheint es doppelt wichtig und nothwendig, daß eine männliche, aller Tiefen des Geistes kundige Philosophie die wankenden Grundlagen aller wahrhaft menschlichen Ueberzeugungen wiederherstelle und befestige. Zwar es ist in der eben erwähnten Hinsicht ein Wendepunkt eingetreten — die nichtswürdigen religiösen Ansichten einer flachen Zeit haben den tieferen einer ernsteren Platz gemacht; anders denkt man heutzutage über die Würde des Menschen und die Bedeutung des Lebens überhaupt. Aber wenn ein Wendepunkt eingetreten, so ist dieß selbst großentheils die Folge einer Philosophie, die das Leben tiefer erfaßt und eben im Positiven die wahre Fülle des Wissens erkannt hat. Ja wenn jetzt manche im Gegentheil Philosophie wieder herabzusetzen, als gefährlich für Religion, Glauben u. s. w. zu verschreien suchen, so geschieht dieß bei denen, die noch auf einige Achtung Anspruch machen können, mit Mitteln, die sie von der Philosophie entlehnten, und von denen sie sich nur einen falschen, übertriebenen Gebrauch verstatten, aber — das Gehör, will ich nicht sagen, aber doch — die Toleranz, die sie für ihre antiphilosophischen Aeußerungen finden, haben sie selbst der verschrieenen Philosophie zu danken; denn wahrlich noch vor wenigen Jahrzehnten hätten sie diese nicht gefunden. Es ist nicht zu fürchten, daß der tiefere Gehalt der Religion und des höheren Lebens, den die ernste Arbeit und

der Tiefsinn deutscher Philosophen für das wissenschaftliche Bewußtseyn wieder erobert, die leichte Beute einiger Parteigänger werde, die sie gern zum Werkzeug der Verfolgung oder Erreichung gewisser äußerer Zwecke machen möchten. Dafür ist hinlänglich durch den gesunden Verstand unserer Zeit gesorgt, daß der ruhige Gang der Entwicklung, in den alles eingeleitet ist, und der die Welt einst mit einem Resultat überraschen wird, von dem jene antiphilosophischen Deduktionen selbst noch weit entfernt sind, nicht gestört und nicht unterbrochen werde. Aber gerade in einer im Ganzen noch so unklaren Zeit ist es doppelt nothwendig, daß der Unterricht in der Philosophie klar, entschieden, nicht mit halben und zweifelhaften Begriffen, die dem Gegner oft mehr als sich gebührt zugeben, sondern mit Bestimmtheit und Sicherheit gerade in den Hauptpunkten ertheilt werde.

Aber könnte man sagen, eben eine solche Philosophie könnte ja vorgeschrieben werden. Nein, antworte ich, gerade eine solche könnte nicht vorgeschrieben werden. Denn wer kann sagen: die wahre Philosophie ist da, oder sie ist dort? Philosophie soll einmal und kann ihrer Natur nach keinen Einfluß ausüben als durch freie Ueberzeugung, sie muß mit jedem wieder von vorn anfangen, sich an jedem wieder neu bewähren, denn kein Mensch kann für den andern glauben oder für den andern überzeugt seyn. Und wer bürgt dafür, daß der Staat, der sich um Philosophie annähme oder eine besondere privilegirte, den Stempel seines Ansehns, anstatt auf das Rechte und Wahre, das diesen Stempel verschmäht, nicht auf Phantasterei und Unsinn drückte? Und müßte der Lehrer, der wirklich eine eigenthümliche Ueberzeugung mittheilt, aber die er doch in andern erst hervorzubringen hat, beim Vortrag einer Wissenschaft, der er sich selbst als des freiesten Erzeugnisses bewußt ist, nicht erröthen, müßte ihm nicht das lebendige Wort auf der Zunge ersterben, wenn er nur gezwungene Zuhörer vor sich sähe, wenn das schönste und reinste Verhältniß, das seiner Natur nach nur ein persönliches seyn kann, ein vom Staat gebotenes wäre?

Dank dem Könige, dessen reiner freier Geist auch mir gegeben hat, auf die einzige mir zusagende, mögliche Weise als freier, freiwillig

gehörter Lehrer der Philosophie zu wirken und so die langjährige, wiewohl unverschuldete Schuld an das Vaterland zu bezahlen.

Unmöglich ist, daß die bayerische Jugend die Aufhebung eines Zwangs, dessen unselige und wahrhaft betrübende Folgen keinem Aufmerksamen entgehen konnten, als einen Freibrief des Unfleißes, der Vernachlässigung aller nicht zum unmittelbaren Bedarf erforderlichen, kurz aller höheren und allein allgemein bildenden Studien, oder als Berechtigung ansehe, sich nur um das Allernothdürftigste und was zum künftigen Broderwerb durchaus nothwendig ist, zu bemühen. Im Gegentheil werden Bayerns Jünglinge; indem sie nun erst den Studirenden anderer hohen Schulen sich gleichgestellt fühlen, mit diesen in der Liebe und in dem Interesse für allgemeine Wissenschaften wetteifern; im schlimmsten Fall aber würde die Aufhebung des Zwangs nur jene Scheidung unter den Studirenden selbst bewirken, die man aufrichtig wünschen muß bewirkt zu sehen, daß die wenigen, die unter einer großen Anzahl immer sich finden werden, die wenigen, sage ich, die in den Jahren der edelsten Empfindung und der lebhaftesten Bestrebungen schon ganz gefühl- und empfindungslos sind für alle den inneren Menschen vorzugsweis erhebenden und befreienden Wissenschaften, daß diese, sage ich, als Ausnahme wirklich hervortreten, und während sie bisher (bei bestehendem Zwang) von den Besseren sich durch nichts unterschieden, ihren eignen Commilitonen, so wie den Lehrern der Universität sich bemerklich machen, wie hinwiederum die Bessern sich untereinander (und dieß ist ein großer, wichtiger Punkt) erkennen, und von den Lehrern erkannt und unterschieden werden als solche, die weder Zwang noch bloße bald verrauchende Neugierde, sondern ein wirkliches Bedürfniß des Herzens und des Geistes in die Hörsäle der philosophischen Wissenschaften führt, die alle unter sich in einem so engen Zusammenhang stehen, daß keiner leicht eine derselben mit wahrem Interesse und Erfolg hören kann, ohne sofort auch zum Studium der anderen sich getrieben zu fühlen. Die Philosophie hat im Grund keine anderen Gegenstände als die anderen Wissenschaften auch, nur sieht sie dieselben im Licht höherer Verhältnisse, und begreift die einzelnen Gegenstände derselben, z. B. das Weltsystem, die Pflanzen-,

die Thierwelt, den Staat, die Weltgeschichte, die Kunst — nur als Glieder Eines großen Organismus, der aus dem Abgrund der Natur, in dem er seine Wurzel hat, bis in die Geisterwelt sich erhebt. Die Philosophie läßt den, der sie in ihrer Tiefe erfaßt hat, nicht ruhen, eh' er auch in die Tiefen der Natur und der Geschichte geblickt hat. Durch Natur und Geschichte hinwiederum wird er an die Philosophie gewiesen; Thatsachen und Erscheinungen haben in der Natur sich hervorgethan, deren Erklärung mit den gewöhnlichen und angenommenen Mitteln nicht mehr zu bestreiten ist und durchaus höher gestellte Begriffe fordert. Was man vor achtundzwanzig Jahren kaum zu ahnden wagte, Ansichten, die damals ausschweifende Gedanken einer ihre Grenzen verkennenden Speculation genannt wurden, liegen jetzt im Experiment vor Augen. Ich meine damit nicht etwa jene Erfahrungen von allerdings schon aus dem Grunde, weil Menschen dabei ins Spiel kommen, zweideutiger Natur, welche viele einfach schon darum für Betrug und Täuschung zu erklären sich berechtigt halten, weil sie *ihnen* nicht begreiflich sind, gleich als wäre ihr individuelles Begreifungsvermögen der Maßstab der Natur. Ich spreche von ganz unverwerflichen Erscheinungen, denen z. B., zu welchen die chemischen und elektromagnetischen Wirkungen der Voltaschen Säule Veranlassung gegeben. Nicht mehr die Speculation, sondern die Natur selbst stört die Ruhe der althergebrachten Hypothesen. Aber auch in der Naturgeschichte, namentlich der Naturgeschichte der Erde, führt die fortschreitende Beobachtung immer mehr auf unleugbare Thatsachen, vor welchen die alles bloß materiell und äußerlich erklärende Naturwissenschaft verstummt. Nicht minder stellt die Geschichte der Menschheit Thatsachen auf, die man sich bisher mit ungenügenden Theorien zu umnebeln und gleichsam unkenntlich zu machen gesucht hat, die man aber nur in ihrer Nacktheit und reinen Bloßheit darzustellen braucht, um sich zu überzeugen, daß nur eine bis auf die tiefsten Anfänge zurückgehende Philosophie ihnen gewachsen sey. Kurz, wohin wir im weiten Gebiete menschlicher Erkenntniß und Wissenschaft blicken, sehen wir überall die Anzeichen der Annäherung jenes Zeitpunkts, den die begeisterten Forscher aller Zeiten vorausgesehen, wo die innere Identität aller Wissenschaften

sich enthüllt, der Mensch endlich des eigentlichen Organismus seiner Kenntnisse und seines Wissens sich bemächtigt, der zwar ins Unendliche wachsen und zunehmen kann, aber ohne in seiner wesentlichen Gestalt sich weiter zu verändern; wo endlich die vieltausendjährige Unruhe des menschlichen Wissens zur Ruhe kommt, und die uralten Mißverständnisse der Menschheit sich lösen.

Man hat unsere Zeit oft eine große genannt, aber das Größte liegt noch in ihr verborgen. Und in einer solchen Zeit sollte gerade die bayerische Jugend sich schlaff zeigen? Das sey ferne zu denken. Meine Meinung von ihr ist eine ganz andere. Mit Ungeduld, mit bisher gegen ihren Willen geschonten und zurückgehaltenen Kräften wird sie sich auf den Weg machen, sobald nur die Spur und Fährte ächter Wissenschaft ihr gezeigt ist, und die bisherigen Schranken gefallen sind. Mit Beharrlichkeit und Standhaftigkeit wird sie die Bahn verfolgen und in allen Zweigen des menschlichen Wissens bald zwischen sich und dem besten und trefflichsten Theil der deutschen Jugend keinen Unterschied übrig lassen. Für würdig geachtet der Freiheit und der eignen Wahl wird sie sich auch würdig derselben zu zeigen wissen und das Vertrauen eines Königs nicht täuschen, der nichts anderes wünscht als das Feuer des Geistes angezündet, und das reichste, vielbewegteste, entwickeltste wissenschaftliche Leben um sich und besonders auf seiner Universität erblühen zu sehen.

Ist es nun ein großer und bedeutender Moment in der Geschichte des Vaterlands, in der ganzen Entwicklung des bayerischen Volkes, in welchem meine Wirksamkeit an der hiesigen Hohenschule beginnt, so steht insbesondere auch die Entwicklung der Wissenschaft, für die ich berufen bin, der Philosophie, eben jetzt wieder an einem ihrer entscheidenden Momente, wie sie in der Geschichte dieser Wissenschaft mehrmals vorgekommen sind. Zwar mit den großen und mächtigen Gegensätzen, mit denen sie früher zu ringen hatte, besteht kein Kampf mehr, alle diese sind der Wissenschaft unterworfen, und es ist eigentlich nur noch Eine Frage, um die es sich in der Philosophie handelt; es gilt nur, einen letzten Versuch, die Entwicklung der Wissenschaft zur völligen Freiheit und Objektivität zurückzuhalten, in sein Nichts zurückzuweisen. Es ist

ein großer Vorzug unserer Zeit, die Frage über Seyn und Nichtseyn der Philosophie auf einen einzigen Punkt zurückgeführt zu haben. Jene Verwandlung, welche die Philosophie vor jetzt länger als fünfundzwanzig Jahren erhielt, mußte doch wohl eine tiefere seyn, wenn man bedenkt, wie viele damals für hochwichtig gehaltene, in Lehrbüchern und auf Kathedern weitläufig und mühselig verhandelte Fragen jetzt müßig, überflüssig geworden und alle Bedeutung verloren haben und trotz aller entgegengesetzten Bemühungen auch kein Interesse wiedergewinnen konnten; wenn man bedenkt, wie die Philosophie, in kleinliche Untersuchungen verstrickt, damals nur für die Männer der Schule Wichtigkeit hatte, indeß sie jetzt zu den wahrhaft großen und allgemeinen Gegenständen zurückgeführt, auch dem allgemein gebildetsten Weltverstand zur Rede steht und keine Antwort schuldig bleibt. Der große Haufe, der seine Weisheit aus Tagblättern zu schöpfen gewohnt ist, spricht noch immer von dem schnellen Wechsel der Systeme; man hat aber nicht gesehen, daß irgend ein wesentlich neues und in seinen materiellen Grundlagen anderes System in den letzten fünfundzwanzig Jahren sich erhoben und lebendiger Geister sich bemächtigt hätte, und was allein seit dieser Zeit Geltung sich erworben, gibt sich selbst nur für Verbesserung, für Vollendung des damals Gewonnenen.

Es ist ein Großes, daß jetzt in der That der Philosophie im Allgemeinen nicht mehr die Philosophie, sondern nur noch die Unphilosophie entgegensteht — denn diejenigen, deren Weisheit darin besteht, daß man eben überall nichts wissen könne, oder deren angebliche Denkfreiheit, die sie gegen eine, wie sie sagen, herrschende oder herrschsüchtige Philosophie behaupten wollen, eigentlich eine Freiheit vom Denken ist, die sie für sich ansprechen, eine allgemeine Freiheit oder Befugniß, von allem, was allein des Denkens werth ist, nichts mehr zu denken, oder diejenigen, die der Meinung sind, daß man um aller wissenschaftlichen Noth ein Ende zu machen, sich kurz und gut irgend einer Autorität in die Arme werfen müsse, die also an allem Erfolg der Philosophie verzweifeln, oder die noch heutzutage versichern, eine bescheidene, ihre Grenzen erkennende Philosophie müsse sich auf Beobachtung und Aufzählung der innern Thatsachen des Bewußtseyns, kurz auf eine nüchterne Psychologie oder Anthropologie

beſchränken, dieſe alle insgeſammt dürfen doch wohl für Wortführer der Unphiloſophie erklärt werden. Dieſer Umſtand — daß eigentlich diejenigen, welche ſich der, wie ſie ſagen, herrſchenden Philoſophie entgegenſtemmen, dieß nicht anders zu bewerkſtelligen wiſſen, als indem ſie ſelbſt auf alle Philoſophie verzichten (was man ihnen füglich erlauben kann), ſo wie der, daß die Unterſuchung ſich auf einen engen Kreis zuſammengezogen hat, und die letzte Entſcheidung über Bedeutung und künftigen Gang der Philoſophie ſogar, wie geſagt, von einer einzigen Frage abhängt, dieſe möchten doch wohl beweiſen, daß die Philoſophie durch ihre letzte Kriſis einen Punkt erreicht hat, von dem ſie nicht wieder herabſinken kann, und auf welchem ſie eigentlich nicht mehr mit der Unwiſſenſchaft, ſondern nur mit der reinen Entwicklung ihrer ſelbſt beſchäftiget iſt.

Man hört auch wohl öfters ſagen: das Intereſſe an der Philoſophie habe in den zehn oder letzten fünfzehn Jahren bedeutend abgenommen. Nichts weniger, und durch nichts geſchieht unſerer Zeit größeres Unrecht. Man darf namentlich nur die Streitigkeiten auf dem religiöſen Gebiet, den ſchwankenden Kampf zwiſchen Supernaturalismus und Rationalismus einigermaßen verfolgt haben, um ſich zu überzeugen, welche Begierde, welche Sehnſucht nach philoſophiſcher Entſcheidung und demnach nach Philoſophie vorhanden iſt. Wo aber ſolches Verlangen, da iſt doch wohl auch Intereſſe für die Philoſophie *als ſolche*, wenn auch nicht gerade für die Philoſophie, wie ſie eben *zufällig* und in einem gewiſſen Zeitraume ſich zeigt. Vielleicht wenn in den letzten zehn oder fünfzehn Jahren ſich kein dem frühern vergleichbares Intereſſe — nicht an Philoſophie, ſondern an philoſophiſchen *Erſcheinungen* gezeigt hat, wäre dieß eben ſoſehr nicht zu tadeln. Vielleicht konnte man überhaupt nichts Beſſeres thun, als eben die Sache einſtweilen gehen und auf ſich beruhen zu laſſen. Vielleicht, daß doch manche ſinnigere Menſchen dem, was ein Fortſchritt zu ſeyn ſich rühmte, gleich anſahen, daß erſt entſchieden werden müſſe, ob überhaupt oder wenigſtens in welchem Sinn es ein Fortſchritt ſey, und die ſich daher nicht voreilig damit beläſtigen wollten, es kennen zu lernen. Ich kann alſo, wenn ich die wahre und wirkliche Sehnſucht der Zeit auf der einen und die

Lage der Wissenschaft auf der andern Seite erwäge, nicht umhin eine gewisse Aehnlichkeit zu finden zwischen meinem ersten Auftritt in der Philosophie und dem gegenwärtigen, wo es mir nicht bloß zur innern, sondern zur äußern Pflicht wird, mich entschieden und deutlich auszusprechen.

Als ich vor bald dreißig Jahren zuerst berufen wurde, in die Entwicklung der Philosophie thätig einzugreifen, damals beherrschte die Schulen eine in sich kräftige, innerlich höchst lebendige, aber aller Wirklichkeit entfremdete Philosophie. Wer hätte es damals glauben sollen, daß ein namenloser Lehrer, an Jahren noch ein Jüngling, einer so mächtigen und ihrer leeren Abstraktheit ohnerachtet doch an manche Lieblingstendenzen der Zeit sich eng anschließenden Philosophie sollte Meister werden? Und dennoch ist es geschehen — freilich nicht durch sein Verdienst und seine besondere Würdigkeit —, sondern durch die Natur der Sache, durch die Macht der unüberwindlichen Realität, die in allen Dingen liegt, und er kann den Dank und die freudige Anerkennung, die ihm damals von den ersten Geistern der Nation zu Theil wurde, nie vergessen, wenn auch heutzutage wenige mehr wissen, wovon, von welchen Schranken und Banden die Philosophie damals befreit werden mußte, daß der Durchbruch in das freie offene Feld objektiver Wissenschaft, in dem sie sich jetzt ergehen können, diese Freiheit und Lebendigkeit des Denkens, deren Wirkung sie selbst genießen, damals errungen werden mußte.

Auch jetzt wieder scheint sich die Philosophie an einem Punkt zu finden, über den sie nicht hinaus kann, indeß das, was ihr als das Letzte und Aeußerste gegeben wird, in der Gesinnung aller Besseren einen allgemeinen und nicht wohl zu beseitigenden Widerspruch findet. Denn der unsichtbar über allem waltende Geist ruft in jedem Fall einer Hemmung zu rechter Zeit und Stunde die Gesinnungen hervor, welche die Kraft zur Ueberwindung steigern und die Gemüther für die Hülfe, wenn sie erscheint, empfänglich und gelehrig machen. — —

Unter solchen Verhältnissen unseres Vaterlandes, der Zeit und der Wissenschaft komme ich zu Ihnen und trete in Ihre Mitte. Mit Liebe begrüße ich Sie, nehmen Sie auch mich mit Liebe auf. Ich werde für Sie leben, für Sie wirken und arbeiten, solange es Gott gefällt.

Rede an die Studirenden

der

Ludwig-Maximilians-Universität

in der

Aula Academica

am Abend des 29. Decembers 1830.

Meine Herren!

Ich habe Sie, außerordentlicher Weise, gebeten, mich heute noch zu hören; ich spreche zu Ihnen nicht in Auftrag, nicht daß ein Mensch es mir angemuthet oder mich darum ersucht hätte, sondern ganz allein, weil das eigne Herz es mir gebietet, weil ich es nicht mit ansehen kann, daß noch eine Nacht wie die letzten herankomme und der Zustand von Unruhe fortdaure, der schon so viele unglückliche Folgen gehabt hat und mit noch unglücklicheren uns, Sie alle, die Hohesschule selbst bedroht; um mit Ihnen zu überlegen, wie die Ruhe in die Gemüther, der Friede in die gestörten Verhältnisse zurückzuführen sey; was noch sich thun lasse, um dem immer weiter um sich greifenden, unsern liebsten Hoffnungen schmähliche Vernichtung drohenden Unheil ein Ziel zu setzen. Ich rede zu Ihnen — nicht als ein Vorgesetzter, sondern als Ihr Lehrer, dessen Stimme Sie in manchen ruhigen und, ich darf sagen glücklichen Stunden, wenn es ihm gelang, Sie in Ihr eignes Inneres und in die Tiefen menschlicher Gedanken zu führen, mit Lust, mit Liebe, selbst mit Begeisterung gehorcht haben — ich rede zu Ihnen, nicht als einer der Ihnen gegenüber steht, sondern der mit Ihnen dasselbe Interesse hat, als Freund der Jugend, als Ihr Freund, der in Ihnen nie etwas anderes gesehen hat als wahre Commilitonen, Mitstreiter im großen Kampfe des menschlichen Geistes. Hören Sie also auch heute den, dem Sie als Anführer

Diese Rede hatte ihre Veranlassung in einem mehrere Tage andauernden Studenten-Tumult, bei dem es bereits zu blutigen Auftritten zwischen dem Militär und den Studenten gekommen war. D. H.

auf dem Wege der Wissenschaft mit Vertrauen und Muth gefolgt sind, mit Liebe und Vertrauen, und lassen Sie ein gutes Wort bei Ihnen eine gute Statt finden!

Denn: Heilbar sind die Herzen der Edeln, wie Homer sagt. Zeigen Sie sich als Edle, als höher Denkende, die über das Zufällige hinwegsehen und nur das Wesentliche im Auge haben. Die Erbitterung ist groß, dennoch halte ich sie nicht für unheilbar. Die bloße Gewalt ist blind; der einmal entfesselten vermag der beste Wille, die zärtlichste Sorgfalt nicht mehr Ziel und Maß zu geben; über die Gewalt vermag ich nichts, aber über Sie sollte ich billig etwas vermögen; ich habe es — warum dürfte ich es nicht sagen? — ja ich habe es um Sie verdient durch meine Liebe zu Ihnen, durch die Aufrichtigkeit meiner Vorträge, in denen ich Sie bis auf den Grund meiner Gedanken sehen lasse. Ich kann mich nicht an die Gewalt wenden, darum wende ich mich an Sie; Sie habe ich mir ersehen, und zu Ihnen hege ich das Vertrauen, daß durch Sie — durch Sie allein ohne andere Dazwischenkunft — durch einen einzigen großen und auf immer ruhmwürdigen Entschluß Ihres Herzens das alles beendigt werde, was mich nicht allein, was alle Ihre Lehrer, alle, die eines Gefühls für die Hoffnungen des Vaterlandes fähig sind, mit der tiefsten Betrübniß, mit den bangesten Sorgen erfüllt. Noch stehen die Sachen so, daß man sie ansehen kann als solche, die von einem ersten, vielleicht unüberlegten, insofern zwar tadelhaften, doch verzeihlichen Anfang durch eine Verkettung von Umständen und Verhältnissen, gegen die nicht jeder gleich stark und gewaffnet ist, bis zu dem Punkte gediehen sind, wo der nicht Wollende mit dem Wollenden, der Unschuldige mit dem Schuldigen fortgerissen wird, wo die Besinnung flieht und blinde Wuth bis zum Aeußersten fortschreitet — ja bis zum Aeußersten! oder soll es, kann es noch weiter kommen, nachdem Blut, ich schaudere es zu sagen, das Blut der Jünglinge, die uns zu geistiger Pflege und Ausbildung anvertraut sind, geflossen ist? O hätt' ich nimmer diesen Tag gesehen! Excidat illa dies aevo! Möge eine augenblickliche, jetzt gleich, und indem ich Sie anrede, beschlossene Umkehr diese Tage in eine ebenso

tiefe als schnelle Vergessenheit begraben! An Ihnen ist es — ich sage es frei und furchtlos — an Ihnen ist es umzukehren; oder sollten Sie den Abgrund nicht sehen, der sich zu Ihren Füßen bereits geöffnet hat, der Sie, der uns alle, der unsere theuersten und schönsten Hoffnungen zu verschlingen droht? Hören Sie die Stimme der Weisheit und einer väterlichen Zuneigung, denken Sie, daß aus Ihren Lehrern, daß aus mir in diesem Augenblick Ihre Eltern, Ihre Verwandten, alle, die Ihnen die liebsten und werthesten unter den Menschen sind, zu Ihnen sprechen, Sie beschwören, durch eine plötzliche, nie zu spät kommende Besinnung still zu stehen auf der gefährlichen Bahn, die Sie betreten haben. Noch ist es Zeit, bald — einen Schritt noch — und es wird zu spät seyn!

Ich weiß es — unvollkommen zwar und nur aus Angaben einzelner unter Ihnen, die den rechten Weg gewählt haben, sich deßhalb an die vorgesetzte akademische Behörde zu wenden, aber ich weiß es — daß auch Sie zum Theil über schwere Unbilden, über unnöthig grausame Behandlung einzelner sich zu beklagen haben. Glauben Sie nicht, daß Ihre Lehrer gleichgültig sind gegen das, was Ihnen widerfährt; kehren Sie nur zuerst in die Schranken der Ordnung zurück! Ich rede zu Ihnen, wie gesagt, ohne Auftrag, der Entschluß selbst, an Sie mich zu wenden, ist ohne Vorwissen der akademischen Behörde gefaßt; aber die Gesinnungen meiner verehrten Amtsgenossen sind mir, wie meine eignen, zu gut bekannt, als daß ich mich nicht berechtigt halten sollte, mich dafür zu verbürgen, daß wir bereit sind, alles zu thun, um den unverschuldet Gekränkten oder Mißhandelten jede Genugthuung zu verschaffen, die von einer gerechten und selbst jetzt (ich bin dessen gewiß) noch viel weniger entrüsteten als schmerzlich betrübten Regierung zu erwarten steht. Wenden Sie sich von heute an in jedem Fall, wo Ihnen über Gebühr geschehen, an den akademischen Senat, setzen Sie diesen selbst in den Stand, alle Thatsachen solcher Art, hinlänglich beglaubigt, der höchsten Behörde vorzulegen.

Sie sehen, wie wenig ich geneigt bin, alles Unrecht nur auf Ihrer Seite zu suchen. Aber, meine theuersten Herrn und Freunde, Sie haben die Gewalt hervorgerufen, und Sie haben während vier Tage nicht

aufgehört sie hervorzurufen. Wir beklagen, ja wir beweinen alles, was ohne Noth gegen Sie verübt worden seyn sollte; allein unsere Klage wendet sich immer zuletzt an Sie selbst zurück. Von Ihnen hängt es ab, die Stille und Ruhe wieder eintreten zu lassen, bei der allein gerechte Klagen Gehör fordern und finden können.

Schon trägt man sich zum Theil mit gräßlichen Beschuldigungen von Absichten, die Ihnen zugetraut werden. Ich bin wie von meinem eignen Leben überzeugt, daß der gesunde Verstand, das richtige Urtheil, die gute Gesinnung des bei weitem größten Theiles unter Ihnen den bloßen Gedanken solcher Absichten mit Abscheu und Entrüstung zurückstößt. Aber eben darum, und weil man Absichten dieser Art vorauszusetzen eben jetzt so geneigt ist und leider zum Theil so viele Ursache hat, eben weil durch eine Verkettung von Umständen und unglücklichen Maßregeln gerade in Deutschland — zwar in geringer Zahl — aber denn doch eine Gattung von Menschen sich erzeugt hat, die, gleich heimathlos im Reiche des Geistes wie im Gebiete des Staates, unfähig durch irgend einen wahrhaft großen Gedanken, durch eine ruhmwürdige That die Aufmerksamkeit ihrer Mitbürger zu erregen, den Umsturz suchen, der ihre unbedeutende, aber von einem sinnlosen Ehrgeiz verzehrte Persönlichkeit an die Stelle setze, wo sie bemerklich werde; eben deßhalb und dieser Umstände wegen, die ich mit Freimüthigkeit ausspreche, hat jeder, dem das Vaterland lieb, dem die Ehre der Nation ein unschätzbares Gut ist, aufs gewissenhafteste zu verhüten, daß durch keine Art von Verletzung der öffentlichen Ordnung irgend eine Lücke, eine offene Stelle entstehe, durch welche jene den Staat umschleichenden und vergebens bis jetzt in ihn einzudringen suchenden Wölfe wirklich einzubrechen vermöchten. Wenn Auflehnung gegen die rechtmäßig eingesetzte Gewalt, selbst dann, wenn diese durch eine offenbare und schreiende Verletzung beschworener Pflichten und Rechte sie hervorruft, stets ein Unglück, da wo keine unwiderstehlich dringende Ursache dazu vorhanden ist, stets ein Verbrechen ist, so wäre sie hier, so wäre sie in Verhältnissen wie die unsrigen außerdem zugleich — Wahnsinn. Ich weiß, daß Sie diese Ueberzeugung mit mir theilen; kann ich aber ebenso gut wissen, können Sie selbst

wissen, daß Wölfe von der eben bezeichneten Art nicht auch unter Ihnen herumschleichen, die durch treulose und verrätherische Einflüsterungen eine Sache, die nur jugendliche Unbesonnenheit angefangen, groß zu ziehen und bis zu jenem Aeußersten zu bringen suchen könnten? Müßten Sie nicht erschrecken, wenn unversehens in Ihren Reihen Stimmen eines solchen Wahnsinns sich erheben sollten, die freilich unfähig, unsere Verhältnisse, das Glück welches wir vor so vielen andern Völkern, nah und fern, unter Gesetzen und einer alle unsere theuersten Rechte schützenden Verfassung genießen, zu erschüttern, aber hinlänglich wären, die in meinen Augen unauslöschliche Schmach auf uns zu laden, daß wir selbst solchen Stimmen Gelegenheit gegeben hätten, auf bayerischem Boden und im Anblick eines Volks sich vernehmen zu lassen, das von jeher zu stolz gewesen, Fremdes blind nachzuahmen, von leeren erfindungsarmen Köpfen sich führen zu lassen, oder seine Eigenthümlichkeit zu verleugnen.

— O wie erfreut mich dieser Sturm eines lauten, anhaltenden, eben hier aus dem Herzen hervordringenden Beifalls, den ich nicht als Beifall für mich, den ich nur als Ausbruch der innersten und herzlichsten Zustimmung zu den von mir ausgedrückten Gesinnungen ansehen kann!

Um so mehr, und weil dieß Ihre Gesinnungen sind, ist es die höchste Zeit, meine Herrn, und ich rechne von diesem Augenblick mit Gewißheit darauf, daß die Unordnungen aufhören, von denen Sie selbst nicht wissen können, wohin sie führen und wo sie enden. Die einzige Frage ist wie? wie herauskommen aus dieser unseligen Verwicklung? Nichts einfacher, wenn Sie nur, — Sie selbst, wenn Sie Ihrer eignen Würde, Ihres eignen hohen Standpunktes sich bewußt seyn wollen. Aufgereiztem Pöbel kann man nicht zumuthen, daß er sich selbst überwinde. Ihnen, Jünglingen, die die Sonnenhöhen der Wissenschaft kennen, die tief unter sich gemeine Denkart und gemeines Vorurtheil sehen, die ihren Geist an dem Höchsten zu üben gewohnt und zu üben aufgefordert sind — Ihnen kann man zutrauen, daß Sie den Werth der Selbstüberwindung fühlen, und daß Sie in sich selbst die Kraft finden, sie wirklich zu üben; Sie kann man auffordern, eben jetzt ein Beispiel dieser Selbstüberwindung zu geben, das nicht allein Sie ehren,

sondern — als allein durch die Stimme der Vernunft und der bessern Einsicht bewirkt — ein allgemeines Zeugniß für den Geist deutscher Universitäten ablegen wird. Was will die bloß physische Unerschrockenheit, mit der auch der Barbar, der Sklave selbst, vom Stecken des Treibers getrieben, blitzenden und todtverbreitenden Waffen oder festen und unbezwingbar scheinenden Mauern sich entgegenstürzt, was will diese Unerschrockenheit, der auch die tiefste Rohheit fähig ist, gegen die Tapferkeit sagen, mit der ein edles Gemüth *sich selbst bezwingt*? Den bloßen Naturmenschen kann man auch an dem Widerstand erkennen, den er der physischen Gewalt entgegensetzt; den Gebildeten und wahrhaft menschlichen Menschen, unter den Gebildeten den Mann, der *Mann* ist im vollen Sinne des Worts, erkennt man an der Gewalt, die er über sein eignes Inneres ausübt. O lassen Sie diesen höchsten Sieg nicht sich entgehen! Niemand wird sich über die Gründe Ihres Entschlusses täuschen, niemand wird verkennen, daß Sie sich zu gut und durch ihren Beruf zu erhoben gefühlt haben, um ferner einen Kampf hervorzurufen, der ohne Gegenstand, der ohne allen vernünftigen Zweck ist, den Sie selbst nach wenigen Wochen, schon nach wenigen Tagen, wenn er heute noch fortgesetzt würde, verwünschen, ja verfluchen müßten.

Wissen Sie, was uns bevorsteht? Wenn dieser Kampf noch einen einzigen Abend erneuert wird, so ist vorauszusehen, daß die Vorlesungen geschlossen, auf mehrere Monate alle einheimischen Studirenden die Stadt, alle auswärtigen das Land zu verlassen genöthigt werden. Die öffentliche und allgemeine Ordnung ist ein zu großes und unschätzbares Gut, als daß hier eine Rücksicht auf irgend ein besonderes Institut stattfinden könnte. Wissen Sie, was noch entfernter bevorstehen kann? Ich muß es sagen: leider gibt es noch immer eine Anzahl Menschen unter uns, die der Verlegung der Hohenschule in die Hauptstadt, die der Macht, welche der wissenschaftliche Geist dadurch erlangt hat, gram und im Innern abgeneigt sind, die alles aufbieten werden, diese Vorfälle zu benutzen, um die Hoheschule für immer von hier zu verbannen, sie auf den alten Stand zurückzusetzen. Bayerische Jünglinge, die Ihr wißt, die Ihr fühlt, was Ihr der hiesigen Universität verdankt, welche

Vortheile für allseitige, gründliche, immer dauernde Bildung sie Euch gewährt, die Ihr insbesondere im Stande seyd, den gegenwärtigen Zustand mit dem frühern zu vergleichen, wendet alles an, weiteres Unglück zu verhüten! Vielleicht ist es sogar in diesem Augenblicke schon zu spät, und es bleibt uns nur die Hoffnung, wenn dieser Abend die vorigen Scenen nicht wieder erneuert, noch die Katastrophe abwenden zu können.

Die Zeit drängt, ich kann nur kurz noch sagen, wie weniges ich im Grunde Ihnen zumuthe. Es ist nur dieß, daß Sie diese Eine Nacht alle, wie Sie hier sind, sich ruhig zu Hause halten, daß die, welche mich gehört haben, alles thun, um auch die, welche mich nicht gehört haben, zu diesem Entschluß zu bewegen. Es ist so wenig, um das ich bitte, zu dem ich Sie als Lehrer, als Freund ermahne. Ich war auch einst Student; ich muthe Ihnen nichts zu, was der Ehre wahrer akademischer Bürger nachtheilig seyn kann. Sie dürfen sich nicht schämen, meiner Stimme zu folgen; auch mein Herz hat für alles Rechte, was Sie empfinden, geglüht und glüht noch dafür. Nun also, ich fordere Sie auf, wagen Sie es sich selbst zu überwinden, einen Augenblick der Verleugnung wird es Sie kosten, im nächsten Augenblick des fest gefaßten Entschlusses werden Sie sich größer, werden Sie sich über sich selbst erhoben fühlen. Ich entlasse Sie nicht von hier, ohne daß Sie das, was ich verlange — im Namen des Vaterlandes, im Namen der Wissenschaft, im Namen dieser Universität von Ihnen verlange — ehe Sie dieß fest, wie Männer beschließen, beschlossen haben. Geben Sie nicht zu, daß man von mir sage, er hat sich in seiner Meinung getäuscht, sein guter Wille ist ihm schlecht gelohnt worden. Zeigen Sie, daß zwar nicht Kolbenstöße, nicht Bajonetstiche, noch Säbelhiebe, aber daß das Wort eines einzigen Lehrers, der nichts bei Ihnen voraus hat als die Meinung von seiner herzlichen Zuneigung und Liebe, daß das Wort eines einzigen Lehrers im Stande war, Sie zur Stille, zur Ruhe zurückzurufen. Jetzt gleich, indem Sie nach Hause gehen, bitte ich Sie, alles Aufsehen zu vermeiden. Wie schmerzlich müßte ich es empfinden, wenn dem guten Willen, die Sonne nicht untergehen zu lassen, ohne noch alles aufgeboten zu haben, was zu Ihrem Besten geschehen konnte,

wenn diesem nur die kleinste durch ihn veranlaßte Unordnung vorgeworfen werden könnte! Nein; die Ehre Ihres Lehrers ist eins mit Ihrer eignen, und welches auch Ihre Empfindungen seyn mögen, Sie werden den Lehrer, der sich an Ihr Vertrauen gewendet, nicht bloßstellen, Sie werden das Vertrauen, das er in Sie gesetzt hat, nicht beschämen lassen! Gott mit Ihnen!

* * *

Unmittelbar nach Beendigung der Rede, und während die Mitglieder des akademischen Senats, die derselben beigewohnt hatten, noch gegenwärtig waren, erschien eine Abordnung der Zuhörer, welche für sich, wie für die nicht Anwesenden versprachen, und ihr Ehrenwort gaben, daß in der folgenden Nacht kein Studirender auf der Straße erscheinen sollte. Sie haben ihr Ehrenwort gelöst. Die Nacht verfloß in tiefster Ruhe, Grabesstille herrschte auf den Straßen, nur unterbrochen von dem Geräusch der zahlreichen Patrouillen des Linien- wie des Bürgermilitärs; kein Studirender wurde verwundet.

Zur Geschichte der neueren Philosophie.

Münchener Vorlesungen.

(Aus dem handschriftlichen Nachlaß.)

Es gibt verschiedene Gründe, aus denen man, wenigstens als Zugabe zu einer Einleitung in die Philosophie selbst, auch einen Rückblick auf die früheren Systeme zweckmäßig finden kann. Auch die Wissenschaft ist ein Werk der Zeit und in einer stetigen Entwicklung begriffen. Jeder, der sich im Stande glaubt, sie um einen großen oder kleinen Schritt weiter zu fördern, wird von selbst geneigt seyn, sein Verhältniß zu dem, was ihm vorherging, zu zeigen, um auf diese Art deutlich zu machen, von welchem Punkte der Entwicklung oder des Stillstandes er die Wissenschaft aufnehmen, und nach welchem nächsten Ziel er sie zu fördern gedenke. Er wird die Theilnahme an seinen eignen Forschungen höher spannen, wenn er zeigt, wie bis jetzt von Stufe zu Stufe das höchste Ziel verfehlt worden. Der Anfänger in der Philosophie lernt auf diese Weise, wenn auch bloß historisch, vorläufig schon die Gegenstände kennen, um die es zu thun ist und welche vorzugsweise die Geister der letzten Jahrhunderte beschäftigt haben. Wenn es endlich, um die Wahrheit schätzen und beurtheilen zu lernen, nothwendig ist, auch den Irrthum zu kennen, so ist eine solche Darstellung wohl die beste und sanfteste Art, dem Anfänger den Irrthum, der überwunden werden soll, zu zeigen. Doch das Gewicht aller dieser Gründe nimmt zu, wenn es nicht bloß eine neue Methode oder veränderte Ansichten in einzelnen Materien, sondern eine Veränderung im Begriff der Philosophie selbst gilt. Hier wird es dann erwünscht seyn, wenn dieser Begriff auch unabhängig von der Wahrheit, die er an sich oder ursprünglich hat, zugleich als das natürliche geschichtliche Resultat früherer mißlungener Bemühungen, nicht mehr in seiner bloßen Allgemeinheit, sondern als ein nothwendiges Ergebniß gerade dieser Zeit erscheint.

Carteſius.

Die Geſchichte der neueuropäiſchen Philoſophie wird gerechnet vom Umſturz der Scholaſtik bis auf die gegenwärtige Zeit. Renatus Carteſius (Réné Descartes), geb. 1596, Anfänger der neueren Philoſophie, revolutionär im Geiſte ſeiner Nation, begann damit, allen Zuſammenhang mit der früheren Philoſophie abzubrechen, über alles, was in dieſer Wiſſenſchaft vor ihm geleiſtet war, wie mit dem Schwamm wegzufahren, und dieſe ganz von vorn, gleich als wäre vor ihm nie philoſophirt worden, wieder aufzubauen. Die nothwendige Folge einer ſolchen gänzlichen Losreißung war allerdings, daß die Philoſophie wie in eine zweite Kindheit zurücktrat, eine Art von Unmündigkeit, über welche die griechiſche Philoſophie faſt ſchon mit ihren erſten Schritten hinaus war. Von der andern Seite konnte dieß Zurücktreten in die Einfalt der Wiſſenſchaft ſelbſt vortheilhaft ſeyn; ſie zog ſich dadurch aus der Weite und Ausbreitung, die ſie in dem Alterthum ſo wie in dem Mittelalter ſchon erhalten, faſt auf ein einziges Problem zurück, das nun durch ſucceſſive Ausdehnung, und nachdem im einzelnen alles dazu vorbereitet war, zu der großen, alles umfaſſenden Aufgabe der neueren Philoſophie ſich erweitert hat. Es iſt beinah die erſte ſich von ſelbſt darbietende Definition der Philoſophie, wenn man ſagt, ſie ſey die ſchlechterdings von vorn anfangende Wiſſenſchaft. Es mußte alſo ſchon viel wirken, wenn man auch nur in dem Sinn von vorn anfing, daß man nichts aus der früheren Philoſophie und als von *ihr* bewieſen vorausſetzte. Der griechiſche Thales ſoll ſo gefragt haben: Was das Erſte und in der ganzen Natur der Dinge Aelteſte ſey. Hier war das von vorn anfangen objektiv gemeint. Carteſius aber fragt nur: Was iſt das *für mich* Erſte, und

darauf konnte er denn natürlich nichts antworten als: Ich selbst, und auch Ich selbst höchstens in Ansehung des Seyns. An dieses erste, unmittelbar Gewisse, sollte sich ihm dann erst alles andere Gewisse anknüpfen, alles nur wahr seyn, inwiefern und inwieweit es mit jenem unmittelbar Gewissen zusammenhängt. Nun ist aber offenbar der Satz: Ich bin, höchstens Ausgangspunkt für mich — und nur für mich; der Zusammenhang, der durch das Anknüpfen an diesen Satz oder an das unmittelbare Bewußtseyn des eignen Seyns entsteht, kann also immer nur ein subjektiv logischer seyn, d. h. ich kann immer nur schließen: so gewiß Ich bin, so gewiß muß ich auch annehmen, daß A, B, C u. s. w. seyen. Aber wie eigentlich A, B und C unter sich, oder mit ihrem wahren Princip, oder auch nur, wie sie mit dem Ich bin selbst zusammenhangen, wird durchaus nicht gezeigt. Die Philosophie bringt es also hier nicht weiter als zu einer bloß subjektiven Gewißheit, und zwar nicht über die Art der Existenz (die allein eigentlich zweifelhaft ist), sondern nur über die Existenz alles dessen, was außer dem Subjekt ist. Dieß im Allgemeinen.

Um nun aber das Verfahren des Carteſius im einzelnen zu beschreiben, so macht er sich zum Grundsatz, vorläufig an allem zu zweifeln, ja, um recht sicher zu gehen, und ganz gewiß zu seyn, sich von jedem Vorurtheil befreit zu haben, vorläufig alles für falsch zu halten, was er bis dahin als wahr angenommen. Dieser Maxime wurde besonders von den Theologen heftig opponirt; sie meinten, auf die Weise sey Carteſius ein temporärer Atheist; wenn einer stürbe, eh' er die gehoffte Demonstration vom Daseyn Gottes geschrieben oder gefunden, würde er als Atheist sterben; auf die Art werde wenigstens vorläufig eine verderbliche Lehre gelehrt; man dürfe aber nicht Böses thun, damit Gutes herauskomme u. dgl. Allein der Sinn ist doch eigentlich nur der, daß man in der Philosophie nichts für wahr annehmen soll, eh' man es in seinem Zusammenhang erkannt. Indem ich die Philosophie anfange, weiß ich philosophisch eigentlich noch nichts. Dieß versteht sich von selbst; dagegen ist jene Maxime weniger zu billigen, wenn sie darauf hinführt, nur das mir unmittelbar Gewisse, also, da nur Ich selbst mir unmittelbar gewiß bin, nur

mich selbst als Fundament erkennen zu wollen, denn dieses sogenannte unmittelbar Gewisse, mein eignes Seyn, ist mir in der That ebenso unbegreiflich — ja vielleicht noch unbegreiflicher, als alles das, was ich vorläufig für falsch oder doch für zweifelhaft angenommen. Verstehe ich den Zweifel an den Dingen recht, so habe ich ebensowohl an meinem eignen Seyn zu zweifeln. Der Zweifel des Cartesius, der sich zunächst nur auf die sinnlich erkannten Dinge erstreckt, kann sich nicht auf ihre Realität überhaupt oder in jedem Sinn beziehen — denn in irgend einem muß ich sie ihnen doch zugestehen. Der wahre Sinn meines Zweifels kann nur seyn, daß ich diese sinnlich erkennbaren Dinge nicht in dem Sinn zu seyn glauben kann, in welchem das Original-, das von sich selbst Seyende ist: denn ihr Seyn ist kein originales, wir sehen in ihnen etwas Gewordenes; und inwiefern alles Gewordene von bloß abhängiger und insofern zweifelhafter Realität ist, insofern kann man sagen, sie seyen an sich selbst von zweifelhaftem Daseyn, oder es sey ihre Natur, zwischen Seyn und Nichtseyn zu schweben. Eben dieses zweifelhafte Seyn muß ich aber auch in mir anerkennen; aus demselben Grunde, aus welchem ich an den Dingen, müßte ich also auch an mir selbst zweifeln. Indeß der Zweifel des Cartesius an der Realität der Dinge hat wirklich nicht die speculative Bedeutung, die wir ihm so eben gegeben; der Grund seines Zweifels ist ein bloß empirischer, wie er selbst sagt, weil er nämlich öfters erfahren, daß ihn die Sinne getäuscht, weil er manche male sich im Traum überredet, daß dieß oder jenes außer ihm sey, wovon sich nachher das Gegentheil befunden; ja setzt er hinzu, er habe Leute gekannt, die Schmerzen in Gliedern empfunden, die ihnen vorlängst abgenommen worden — in diesem Argument erkennt man den ehemaligen Militär, übrigens lag es nahe zu überlegen, daß solche Personen doch nur Schmerzen in Gliedern empfunden, die sie einmal gehabt haben, und kein Beispiel vorhanden ist von Leuten, die Schmerzen empfunden hätten in Gliedern, die sie niemals gehabt. Durch diese letzte Erfahrung glaubt er sich jedoch noch insbesondere berechtigt, auch an der Existenz seines eignen Körpers zu zweifeln.

Von hier geht er dann fort auf die nicht aus den Sinnen geschöpften, also mit dem Charakter der Nothwendigkeit und Allgemeinheit ausgestatteten Erkenntnisse, namentlich die mathematischen Wahrheiten, für deren Bezweifelbarkeit er den seltsamsten Grund anführt, der nicht, wie die der alten Skeptiker, aus dem Innern dieser Gegenstände und ihren Voraussetzungen selbst, sondern von etwas Aeußerem hergenommen ist. Nämlich, so erklärt er sich, obgleich ich so gewiß als von meinem eignen Leben überzeugt bin, und nicht einen Augenblick umhin kann zu erkennen, daß die drei Winkel eines Dreiecks = zwei Rechten, so ist doch meiner Seele die Meinung — ich weiß nicht recht, ob beigebracht, oder sogar eingepflanzt, daß es einen Gott gebe, von dem ich gehört habe, daß er alles vermöge, und daß ich (der Zweifelnde) ganz und gar mit allem, was ich sey und wisse, dessen Geschöpf sey. Nun hätte dieser, fährt er fort, doch auch bewirken können, daß ich über diese Dinge mich täuschte, welche mir übrigens als die klarsten erscheinen. Als ob man nicht weit mehr Ursache hätte, an einem solchen Zweifel zu zweifeln. Ehe man diesen aufwürfe, müßte man doch irgend ein Interesse anzugeben wissen, das der Schöpfer haben könnte, mich mit den nothwendigen Wahrheiten zu täuschen. Das wahre Verhältniß, in dem sich die Philosophie in ihrem Anfang gegen alles, und also auch gegen die mathematischen Wahrheiten befindet, ist, nicht sie zu bezweifeln (denn wie käme sie nur überhaupt dazu, sie jetzt schon zum Gegenstand ihres Denkens zu machen?), sondern sie einfach dahingestellt seyn zu lassen, bis sie im Verlauf ihrer schlechthin von vorn anfangenden Untersuchung von selbst auf die Voraussetzungen geführt wird, von denen ihre Wahrheit abhängt [1].

Nachdem nun Cartesius auf diese nicht eben sehr tiefe Weise an allem ihm vors Bewußtseyn Gekommenen gezweifelt, fragt er, ob ihm denn gar nichts übrig bleibe, woran er aus den früher angeführten oder andern Gründen ebenfalls noch zweifeln könnte. Obgleich er nun an allem gezweifelt zu haben schien, blieb ihm doch noch etwas übrig, nämlich

[1] Vgl. Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 270. D. H.

Er selbst, welcher so zweifelte, nicht sofern er aus Kopf, Händen, Füßen und andern körperlichen Gliedmaßen bestand — denn an der Realität von diesen hatte er bereits gezweifelt —, sondern nur inwiefern er zweifelte, d. h. inwiefern er dachte. Indem er nun dieses genau untersuchte, meinte er zu finden, daß er an diesem, nämlich an Sich selbst, sofern er dachte, aus keinem der Gründe zu zweifeln vermöge, die ihn an den andern Dingen zu zweifeln bewogen. Denn, sagt er, ich mag nun wachen oder träumen, so denke ich doch und bin, und sollte ich mich in Ansehung alles anderen geirrt haben, so war ich doch, denn ich irrte, eram quia errabam, und der Urheber der Natur mag noch so kunstvoll angenommen werden, so kann er mich doch in dieser Hinsicht nicht täuschen, denn um getäuscht zu werden, muß ich seyn. Ja, je mehr Gründe des Zweifels vorgebracht werden, desto mehr Gründe erlange ich, die mich von meiner Existenz überzeugen, denn je öfter ich zweifle, desto öfter bewähre ich meine Existenz — also, daß, wie ich mich auch wende, ich immerhin genöthigt bin in die Worte auszubrechen: Ich zweifle, ich denke, also bin ich!

Dieß ist also das berühmte Cogito ergo sum des Carteſius, mit dem denn allerdings auf lange Zeit gleichsam der Grundton der neueren Philosophie angegeben war, das wie ein Zauber gewirkt hat, durch den die Philosophie in den Umkreis des Subjektiven und der Thatsache des bloß subjektiven Bewußtseyns gebannt war. Höher genommen aber lag in dem Cogito ergo sum oder in dem Entschluß, vorerst alles für zweifelhaft zu halten, bis es mit jenem allein unmittelbar Gewissen auf irgend eine Weise in Verbindung gebracht sey — in diesem Entschluß lag die entschiedenste Losreißung von aller Autorität, damit war die Freiheit der Philosophie errungen, die sie von diesem Augenblick an nicht wieder verlieren konnte [1].

[1] Eine specielle Merkwürdigkeit für uns liegt darin, daß dieser Anfang der völlig freien Philosophie allem Ansehen nach in Bayern gemacht, hier also der Grund der neueren Philosophie gelegt worden. Carteſius war, wie er selbst in seiner Abhandlung de Methodo sagt, die ich bei dieser Gelegenheit als eine treffliche Uebung jedem empfehlen will, nach Deutschland gekommen, um den Anfang des dreißigjährigen Kriegs zu sehen; er hatte unter Maximilian I. der

Es ist klar genug, wie Carteſius auf dieſes Cogito ergo sum geführt wurde. Sein Hauptzweifel war, wie man ſich von irgend einer Exiſtenz überzeugen könne. Dieſer Zweifel ſchien ihm in Anſehung der äußeren Dinge unüberwindlich. Wir ſtellen äußere Dinge vor — dieß wird nicht geleugnet, und wir ſind ſogar genöthigt ſie uns vorzuſtellen — aber ob die Dinge, die wir uns vorſtellen, und wie wir ſie uns vorſtellen, auch *ſind*, nämlich *außer* uns, unabhängig von uns ſo ſind, dieß iſt die Frage, auf die es keine unmittelbare Antwort gibt. Carteſius wollte alſo einen Punkt finden, wo Denken oder Vorſtellen (denn Er unterſcheidet beides nicht) und Seyn unmittelbar in eins zuſammenfallen — und dieſen glaubte er durch ſein Cogito ergo sum gefunden, und da ſich aller Zweifel ſeiner Meinung nach nur auf die Exiſtenz bezieht, ſo glaubte er mit dieſem Satz auch *allen* Zweifel überwunden. Im Cogito ergo sum glaubte Carteſius Denken und Seyn als **unmittelbar** identiſch erkannt zu haben. Denn er leugnet in ſpäteren Erklärungen aufs beſtimmteſte, daß der Satz: Cogito ergo sum von ihm als ein Schluß (ein Syllogismus) gemeint ſey. Zu einem vollſtändigen Schluß würde allerdings ein Oberſatz gehören, der *ſo* lautete: Omne, quod cogitat, est — der Unterſatz wäre dann: Atqui cogito, und der Schlußſatz: Ergo sum. So kann es freilich Carteſius nicht gemeint haben; denn damit würde der Satz: Ich bin, zu einem durch einen allgemeinen Satz vermittelten; in dieſer ſyllogiſtiſchen Form wäre die unmittelbare Gewißheit verloren. Die Meinung des Carteſius iſt alſo, das Sum ſey in dem Cogito eingeſchloſſen,

Schlacht am weißen Berg und der Einnahme von Prag beigewohnt, wo er ſich jedoch vorzüglich nur nach Tycho de Brahe und ſeinem Nachlaß erkundigte. Im Jahr 1619, da er von der Krönung Ferdinands II. aus Frankfurt ins Lager zurückkehrte, hatte er ſein Winterquartier in einem Ort an der bayeriſchen Grenze, wo er, wie er ſagt, niemand fand, mit dem er ſich gern unterhalten hätte, und dort faßte er (23 Jahre alt) die erſten Ideen ſeiner Philoſophie, die er jedoch viel ſpäter bekannt machte. Wie Carteſius in Bayern zu philoſophiren angefangen, ſo fand er ſpäter an der pfälziſchen Princeß Eliſabeth, Tochter des unglücklichen Churfürſten von der Pfalz, Karl Friedrich, des ſogenannten Winterkönigs, eine große und ihm treu anhängliche Verehrerin, wie es ſpäterhin wieder ein Fürſt aus dem pfälziſchen Hauſe war, der Spinozas Beſchützer ward.

in ihm schon mitbegriffen und ohne weitere Vermittlung gegeben. Hieraus folgt denn, daß das cogito eigentlich so viel sagt als: cogitans sum (wie denn überhaupt das Zeitwort keine andere Bedeutung hat und nur eine Zusammenziehung von Prädicat und Copula ist, z. B. lego heißt nichts anderes als sum legens, ich bin lesend oder ein Lesender). Dieses Sum cogitans kann nun außerdem nicht die Bedeutung haben, als wäre ich nichts als denkend, als wäre ich nur im Denken da, oder als wäre Denken die Substanz meines Seyns. Denn Carteſius spricht jenes: Ich denke, selbst nur aus, indem er denkt oder zweifelt, im actu seines Zweifels. Das Denken ist also nur eine Bestimmung oder eine Art und Weise des Seyns, ja das cogitans hat sogar nur die Bedeutung: ich bin im Zustande des Denkens. Der Zustand des eigentlichen Denkens ist bekanntlich für die meisten Menschen ein höchst seltener, vorübergehender, ja ein unnatürlicher, aus dem sie gewöhnlich sobald als möglich herauszutreten suchen. Bekannt ist das Schillersche: Oft schon war ich und hab' wahrlich an gar nichts gedacht. Zwar Carteſius braucht, wie schon bemerkt, das Wort denken in einem sehr allgemeinen Sinn, wo es z. B. auch das sinnliche Gewahrwerden oder Wahrnehmen bedeutet. Allein ich bin ja auch nicht immer im Zustande des sinnlichen Wahrnehmens. Wollte man sagen, selbst im Schlafe höre es nicht auf, denn ich träume wenigstens, so bleibt immer die Ohnmacht, in der ich zwar nicht ausspreche: Ich bin, wie ich es im Schlaf, ja im Verlauf des gewöhnlichen wachenden Lebens auch nicht ausspreche, und doch unstreitig bin. Das in dem cogito begriffene sum heißt also nur: sum qua cogitans, ich bin als denkend, d. h. in dieser bestimmten Art des Seyns, welche denken genannt wird, und die nur eine andere Art zu seyn ist als z. B. die des Körpers, dessen Art zu seyn darin besteht, daß er den Raum erfüllt, d. h. von diesem Raum, den er einnimmt, jeden andern Körper ausschließt. Das in dem cogito eingeschlossene sum hat also nicht die Bedeutung eines unbedingten Ich bin, sondern nur die Bedeutung eines „Ich bin auf gewisse Weise", nämlich eben als denkend, in dieser Art zu seyn, welche man denken nennt. Daher kann auch in dem Ergo sum nicht enthalten seyn: Ich bin unbedingter

Weiſe, ſondern nur: Ich bin auf gewiſſe Weiſe. Von den Dingen kann man aber, wie ſchon gezeigt, eigentlich auch nur zweifeln, daß ſie unbedingt *ſind*; daß ſie aber auf *gewiſſe* Weiſe ſind, dieß läßt ſich auf dieſelbe Weiſe herausbringen, wie Carteſius ſein Sum herausbringt. Es iſt ebenſo richtig zu ſchließen: Ich zweifle an der Realität der Dinge, alſo ſind ſie, oder wenigſtens: alſo ſind ſie *nicht gar nicht*. Denn an dem, was gar nicht und auf keine Weiſe iſt, kann ich auch *nicht* zweifeln. Aus meinem Zweifel ſelbſt an der Realität der Dinge folgt alſo, — zwar nicht, daß ſie unzweifelhaft oder unbedingt ſind, aber doch, daß ſie auf gewiſſe Weiſe ſind; mehr folgt aber, wie gezeigt, auch aus dem Ich denke nicht, als daß ich auf gewiſſe Weiſe bin. Alles aber, was nur auf gewiſſe Weiſe iſt, iſt ſchon eben darum ein zweifelhaft Seyendes. Im wahren Sinn des nicht bloß empiriſchen und ſubjektiven, ſondern des objektiven und philoſophiſchen Zweifels iſt alſo das Seyn, das ich mir ſelbſt zuſchreibe, ſo zweifelhaft als das, was ich den Dingen zuſchreibe.

Allein wir können noch weiter zurückgehen und ſogar das Ich *denke* ſelbſt in Zweifel ziehen — wenigſtens in der Bedeutung, die es unſtreitig bei Carteſius hat. Dieſem Ausſpruch: Ich denke, liegt nämlich zweierlei zu Grunde: 1) das, was in mir denkt, z. B. was jetzt eben zweifelt, 2) das auf dieſes Denken oder Zweifeln Reflektirende; nur indem *dieſes* jenes Erſte als mit ſich identiſch erkennt, ſage ich: Ich denke. Das Ich denke iſt alſo ſeiner Wahrheit nach keineswegs etwas Unmittelbares, es entſteht nur durch die Reflexion, welche ſich auf das Denken in mir richtet, welches Denken übrigens auch unabhängig von jenem auf es Reflektirenden von ſtatten geht, wie ich denn ſogar in der Regel denke, ohne mir zu ſagen, *daß* ich denke, ohne dieſes Denken ſelbſt wieder zu denken, ja das wahre Denken muß ſogar ein objektiv unabhängiges von jenem auf es reflektirenden Subjekt ſeyn, oder es wird um ſo wahrer denken, je weniger von dem Subjekt ſich in es einmiſcht. Da es alſo zweierlei iſt, das Denkende und das auf dieß Denkende Reflektirende und es als eins mit ſich Setzende, oder da es ein objektives, von mir unabhängiges Denken gibt, ſo könnte ja dieſes in jener

vermeinten Einheit oder, indem es das ursprüngliche Denken sich zuschreibt, eben darin könnte es sich täuschen, und das Ich denke könnte nicht mehr auf sich haben als der Ausdruck, dessen ich mich ja ebensowohl bediene: Ich verdaue, ich mache Säfte, ich gehe, oder ich reite; denn es ist doch nicht eigentlich das denkende Wesen, das geht oder das reitet. Es denkt in mir, es wird in mir gedacht, ist das reine Faktum, gleichwie ich auch mit gleicher Berechtigung sage: Ich träumte, und: Es träumte mir. Die Gewißheit, welche Cartesius dem cogito ergo sum zuschreibt, hält also selbst das Denken nicht aus; wenn es eine Gewißheit ist, so ist es eine blinde und gedankenlose. An diese Gewißheit indeß knüpft Cartesius alles andere an. Sein Princip ist: Alles, was ebenso klar und bestimmt eingesehen wird wie das Ich bin, muß auch wahr seyn. Allein genauer ausgedrückt kann dieß nur so viel heißen: Alles was mit jener blinden, empirischen Gewißheit, die ich von meinem eignen Seyn habe, zusammenhängt, oder was implicite mit dem Ich bin gesetzt ist, oder sich erweisen läßt als zur Vollständigkeit dieser Vorstellung gehörig, muß ich als ebenso wahr annehmen wie dieses selbst (weiter gehts nicht); nämlich daß es auch objektiv und unabhängig von mir so sey, folgt nicht. Die Wahrheit des Ich bin, kann ebenso gut bestehen, wenn ich nur genöthigt bin, jenes andere alles, z. B. meinen Körper und die andern auf ihn scheinbar einfließenden Dinge, mir vorzustellen. Wenn ich einmal alles an das Ich bin knüpfen will, muß ich auch darauf Verzicht thun, jemals weiter zu kommen als zu dieser Nothwendigkeit der Vorstellung alles andern; auch kann es mir, wenn ich mir selbst der Mittelpunkt alles Wissens bin, völlig gleichgültig seyn, ob das, was ich mir vorzustellen genöthigt bin, unabhängig von dieser Vorstellung da ist oder nicht, wie es, um Descartes eignes Beispiel zu brauchen, für den Träumenden, solang er träumt, völlig gleichgültig ist.

Cartesius, dem es einmal nicht darum zu thun war die Dinge zu begreifen, sondern nur darum zu wissen, daß sie seyen (das Wenigste, was man von den Dingen wissen kann), wurde durch seinen Vorgang Ursache, daß diese Frage: ob unseren Vorstellungen von den äußern Dingen

in der That etwas entspreche, für geraume Zeit als Hauptfrage in der Philosophie betrachtet wurde. Es hätte dem Cartesius ganz nahe gelegen, schon zum völligen Idealismus fortzugehen, d. h. zu dem System, welches behauptet, daß die Dinge nicht objektiv außer uns, sondern nur in unsern, wenn gleich nothwendigen Vorstellungen existiren. Allein dieß wollte er nicht; um daher jener nothwendigen Consequenz zu entgehen, nahm er zu einem andern Begriff seine Zuflucht. Weil die Vorstellungen keine Bürgschaft in sich selbst, so bedarf er eines Bürgen für die Wahrheit seiner Vorstellungen von Außendingen — hier sucht er aus dem Subjektiven ins Objektive zu kommen (μετάβασις) — diesen Bürgen findet er in Gott, dessen Daseyn aber dann vorher bewiesen seyn muß. Dieß bewerkstelligt er denn kürzlich auf folgende Art: Es ist in mir der Begriff eines allervollkommensten Wesens. (Dieß wird als empirische Thatsache vorausgesetzt, wie das Ich denke eben auch nur ein empirisches Faktum ist). Nun gehört aber zum Begriff des allervollkommensten Wesens — nicht, wie man späterhin sagte, der Begriff der Existenz überhaupt, denn so ungeschickt, wie Kant diesen Beweis vorstellt, pflegte Cartesius, dem man innerhalb seiner Grenzen den ganzen Scharfsinn und die geistreiche Tüchtigkeit und Beweglichkeit seiner Nation zuerkennen muß, nicht zu schließen, der wohl wußte, daß Existenz überhaupt etwas gegen Vollkommenheit und Unvollkommenheit Gleichgültiges ist — es gehört zum Begriff des vollkommensten Wesens auch der Begriff der nothwendigen Existenz. Sowie ich also Gott nur denke, muß ich auch einsehen, daß er existirt. Dieß ist also der unter dem Namen des ontologischen bekannte Erweis des Daseyns Gottes. Aus dem bloßen Begriff des allervollkommensten Wesens wird dann weiter geschlossen, das allervollkommenste Wesen würde dieses nicht seyn, wenn es nicht auch das allerwahrhaftigste wäre (hier ein Uebergang von dem Begriff, der bis jetzt nur als ein metaphysischer genommen schien, zu moralischen Eigenschaften), einem solchen also müßte es auch unmöglich seyn, uns zu täuschen 1) in Ansehung der mathematischen Wahrheiten — (sonderbar, daß Cartesius immer nur diese und nicht auch die allgemeinen Begriffe, so wie die Gesetze des Denkens, Urtheilens

und Schließens bezweifelt), 2) ebenso unmöglich (da nur Gott diese Täuschung bewirken könnte) in Ansehung der sinnlichen Dinge. Hier wird daher nun Gott, nachdem ein ganz anderes principium cognoscendi angenommen war, doch auch noch anerkannt als das wahre Erkenntnißprincip, d. h. als das, was aller Erkenntniß erst Wahrheit ertheilt. Jene Berufung auf die Wahrhaftigkeit Gottes hat übrigens auf den Nachfolger des Cartesius, den Franzosen Mallebranche, so wenig gewirkt, daß er diesem Argument höchstens Wahrscheinlichkeit zugesteht, und bemerkt, daß Gott, wenn er es sonst gut und nöthig fände, uns gar wohl Körper vorstellen könnte, wenn es auch keine gäbe.

Was uns indeß am wichtigsten seyn muß, und weßwegen ich von der Philosophie des Cartesius vorzüglich einen Begriff zu geben gesucht habe, ist eben jenes von ihm auf die Bahn gebrachte ontologische Argument. Bei weitem weniger durch das, was er außerdem über die Anfänge der Philosophie behauptete, als durch die Aufstellung des ontologischen Beweises ist Cartesius für die ganze Folge der neueren Philosophie bestimmend geworden. Man kann sagen: die Philosophie ist noch jetzt damit beschäftigt, die Mißverständnisse, zu denen dieses Argument Veranlassung gab, zu entwirren und auseinanderzusetzen. Merkwürdig ist dieses Argument auch noch, weil es unter den Schulbeweisen, mit denen die Existenz Gottes in der gewöhnlichen Metaphysik bewiesen zu werden pflegte, bis auf Kant noch immer obenan stand. Es ist wohl zu bemerken, daß dieses Argument von den Scholastikern keineswegs anerkannt wurde. Denn obgleich schon Anselm von Canterbury ein ähnliches aufgestellt hatte, so widersprach ihm doch Thomas von Aquin aufs bestimmteste. Vorzüglich wurde der sogenannte ontologische Beweis auch Gegenstand der Kantschen Kritik, allein weder Kant noch irgend einer seiner Nachfolger hat den rechten Punkt getroffen. Der hauptsächlichste Einwurf gegen den Cartesianischen Beweis, der vorzüglich von Kant geltend gemacht worden, beruht auf der schon erwähnten unrichtigen Vorstellung, als laute das Argument so: Ich finde in mir die Idee des vollkommensten Wesens, nun ist aber die Existenz selbst eine Vollkommenheit, also ist in der Idee des vollkommensten Wesens von selbst auch

die Existenz enthalten. Hier wird dann der Untersatz des Schlusses geleugnet. Man sagt, die Existenz sey keine Vollkommenheit. Ein Dreieck z. B. wird durch die Existenz nicht vollkommener, oder wenn dieß wäre, so müßte mir ebensowohl verstattet seyn zu schließen, das vollkommene Dreieck müsse existiren. Was nicht existirt, sagt man, ist weder vollkommen noch unvollkommen. Existenz drückt eben nur aus, daß das Ding, d. h. daß seine Vollkommenheiten, *sind*. Also ist die Existenz nicht eine dieser Vollkommenheiten, sondern sie ist das, ohne welches weder das Ding noch seine Vollkommenheiten sind. Allein ich habe schon bemerkt, daß Cartesius nicht auf *diese* Weise schließt. Sein Argument lautet vielmehr so: der Natur des vollkommensten Wesens würde es widerstreben, bloß *zufällig* zu existiren (so wie z. B. meine eigne Existenz eine bloß zufällige precäre und eben darum an *sich* zweifelhafte ist), also kann das vollkommenste Wesen nur nothwendig existiren. Gegen dieses Argument wäre nun, besonders wenn man sich über den Begriff von nothwendig Existiren verständigt, und darunter nur das Gegentheil von zufällig Existiren versteht, so wäre, sage ich, gegen dieses Argument nichts einzuwenden. Aber der Schlußsatz des Cartesius lautet anders. Wiederholen wir uns noch einmal den ganzen Syllogismus. Das vollkommenste Wesen *kann* nicht zufällig, mithin nur nothwendig existiren (Obersatz); Gott *ist* das vollkommenste Wesen (Untersatz), also (sollte er schließen) *kann* er nur nothwendig existiren, denn dieß allein liegt in den Prämissen; statt dessen schließt er aber: also existirt er nothwendig, und bringt dann auf diese Art scheinbar allerdings heraus, daß Gott existirt, und scheint die *Existenz* Gottes bewiesen zu haben. Aber es ist etwas ganz anderes, ob ich sage: Gott kann nur *nothwendig* existiren, oder ob ich sage: er existirt nothwendig. Aus dem Ersten (er *kann* nur nothwendig existiren) folgt nur: also existirt er nothwendig NB. *wenn er existirt*, aber es folgt keineswegs, *daß* er existirt. Darin liegt also der Fehler des Cartesianischen Schlusses. Wir können diesen Fehler auch so ausdrücken. In dem Obersatz (das vollkommenste Wesen kann nur *nothwendig* existiren) ist bloß von der *Art* der Existenz die Rede (es ist nur

gesagt, das vollkommenste Wesen könne nicht zufälliger Weise existiren), im Schlußsatz (in der conclusio) ist aber nicht mehr von der Art der Existenz die Rede (in diesem Fall wäre der Schluß richtig), sondern von der Existenz überhaupt, also ist plus in conclusione quam fuerat in praemissis, d. h. es ist gegen ein logisches Gesetz gefehlt, oder der Schluß ist in der Form unrichtig. Daß dieß der eigentliche Fehler sey, kann ich auch daraus beweisen, daß Cartesius an mehreren Stellen selbst unmittelbar oder zunächst wenigstens nur auf die von mir angezeigte Art schließt. In einem Aufsatz, der überschrieben ist: Rationes Dei existentiam etc. probantes ordine geometrico dispositae, lautet die Conclusion so: Also ist es wahr von Gott zu sagen, die Existenz sey in ihm eine nothwendige, **oder** (setzt er hinzu) Er existire. Das Letzte ist nun aber etwas ganz anderes als das Erste und kann nicht als gleichgeltend mit diesem angesehen werden, wie durch das Oder angedeutet wird (Cartesius selbst ist sich wohl bewußt, daß in seinem Begriff des vollkommensten Wesens eigentlich nur die Art der Existenz bestimmt ist. So sagt er in derselben Darstellung: Im Begriff eines limitirten, endlichen Dings ist enthalten die bloß mögliche oder zufällige Existenz, im Begriff des vollkommensten also der Begriff der nothwendigen und vollkommenen Existenz). An einer andern Stelle, in seiner V. Meditation führt er den Schluß so aus: Ich finde in mir die Idee Gottes nicht anders oder gerade so wie die Idee irgend einer geometrischen Figur oder einer Zahl, nec, fährt er alsdann fort, nec minus clare et distincte intelligo, ad ejus naturam pertinere, ut semper existat. (Bemerken Sie dieses semper wohl; hier sagt er also nicht, ad ejus naturam pertinere, ut existat, sondern nur, ut semper existat). Daraus folgt nun auch bloß, daß Gott, wenn er existirt, nur immer existirt, aber es folgt nicht, **daß** er existirt. Der wahre Sinn des Schlusses ist immer nur: entweder existirt Gott gar nicht, oder, wenn er existirt, so existirt er immer, oder so existirt er nothwendig, d. h. nicht zufällig. Aber damit ist klar, daß seine Existenz nicht bewiesen ist.

Mit dieser Kritik des Cartesianischen Arguments geben wir nun

aber zu, daß, wenn nicht die Existenz, doch die nothwendige Existenz Gottes bewiesen sey — und dieser Begriff ist nun eigentlich derjenige, der von der bestimmendsten Wirkung für die ganze Folgezeit der Philosophie gewesen ist.

Was hat es also mit dieser nothwendigen Existenz Gottes auf sich?

Schon indem wir als richtigen Schlußsatz nur diesen anerkennen: Also existirt Gott nothwendig, wenn er existirt, schon dadurch sprechen wir aus, daß der Begriff Gottes und der Begriff des nothwendig existirenden Wesens nicht schlechterdings identische Begriffe sind, so nämlich, daß der eine in dem andern genau aufginge, daß Gott nicht mehr wäre als das bloß nothwendig existirende Wesen. Wäre er nur dieses, so wäre es allerdings ein von selbst sich verstehender Satz, daß er existirt. Vor allem fragt sich also:

1) Was ist unter dem nothwendig existirenden Wesen zu verstehen?

2) Inwiefern ist Gott das nothwendig existirende Wesen?

3) Sind Gott und nothwendig existirendes Wesen identische Begriffe, inwiefern ist er mehr als nur dieses?

Um also das Erste zu beantworten, soweit es auf dem Punkt, wo wir jetzt noch stehen, möglich ist (denn wir werden in der Folge noch mehr als Einmal auf diesen Begriff zurückkehren), so unterscheiden wir in allem Seyn

a) das was Ist, das Subjekt des Seyns, oder wie man auch sonst sagt, das Wesen,

b) das Seyn selbst, welches sich zu dem, was ist, als Prädicat verhält, ja von dem ich allgemein gesprochen sagen kann, daß es das Prädicat schlechthin ist, das was in jedem Prädicat eigentlich allein prädicirt wird. Es wird nirgends und in keinem möglichen Satz etwas anderes ausgesagt als das Seyn. Wenn ich z. B. sage: Phädon ist gesund, so wird eine Art des organischen, weiter des physischen, zuletzt des allgemeinen Seyns ausgesagt; oder: Phädon ist ein Liebender, hier eine Art des gemüthlichen Seyns. Immer aber ist es das Seyn, das ausgesagt wird. Nun steht es mir aber auch frei, das was Ist allein oder rein zu denken, ohne das Seyn, das ich erst

von ihm auszusagen hätte — habe ich es so gedacht, so habe ich den **reinen** Begriff gedacht, das, in dem noch nichts von einem Satz oder einem Urtheil ist, sondern eben der bloße Begriff (es ist absurd den reinen Begriff in das Seyn zu setzen, was gerade das über den Begriff Hinausgehende, das Prädicat ist. Nothwendig aber ist das Subjekt eher als das Prädicat, wie denn schon in der alten gewöhnlichen Logik das Subjekt das Antecedens, das Prädicat das Consequens genannt wurde). Das **was** Ist ist der Begriff κατ' ἐξοχήν, es ist aller Begriffe Begriff, denn in jedem Begriff denke ich nur eben das, was Ist, nicht das Seyn. Inwiefern ich nun das, was Ist rein denke, so ist also hier nichts über den bloßen Begriff Hinausgehendes, mein Denken ist noch in den reinen Begriff eingeschlossen, ich kann dem, was Ist, noch kein Seyn beilegen oder attribuiren, ich kann nicht sagen, daß es ein Seyn hat, und doch ist es nicht nichts, sondern allerdings auch Etwas, es ist eben das Seyn selbst, αὐτὸ τὸ ὄΝ, ipsum Ens — das Seyn ist ihm noch im bloßen Wesen oder im bloßen Begriff, es ist das Seyn des Begriffs selbst, oder es ist der Punkt, wo Seyn und Denken eins ist. In dieser Bloßheit muß ich es wenigstens einen Augenblick denken. Aber ich kann es in dieser Abstraktion nicht erhalten; es ist nämlich unmöglich, daß das was Ist, von dem ich nun weiter noch nichts weiß, als daß es der Anfang, der Titel zu allem Folgenden ist, aber noch nichts selbst ist — es ist unmöglich, daß das, was der Titel, die Voraussetzung, der Anfang zu allem Seyn ist, daß dieses nicht auch sey — dieß „sey" im Sinn von Existenz genommen, d. h. vom Seyn auch außer dem Begriff. Damit wendet sich uns der Begriff nun unmittelbar und zwar in sein Gegentheil um — wir finden das, was wir als das Seyende selbst bestimmt halten, nun auch wieder als das Seyende, aber als das Seyende in einem ganz andern — nämlich nur im prädicatlichen oder, wie wir auch sagen können, gegenständlichen Sinn, statt daß wir es vorher als das Seyende im urständlichen Sinn dachten. Hier ist die vollkommenste Conversio des Subjekts in das Objekt — wie es im reinen Begriff das bloße, reine Subjekt (suppositum, denn auch diese beiden Ausdrücke

sind gleichbedeutend) oder der reine Urstand des Seyns war — so ist es in unmittelbarer Folge seines Begriffs — eben vermöge seines Begriffs: das Seyende selbst zu seyn — ist es unmittelbar, eh' wir es uns versehen, das objektiv, das gegenständlich Seyende.

Betrachten wir es nun näher als dieses gegenständlich Seyende, wie wird es sich uns darstellen? Offenbar als das nicht nicht seyn Könnende und demnach als das nothwendig, das blind Seyende. Das blind Seyende insbesondere ist das, dem keine Möglichkeit seiner selbst vorausgegangen ist. Ich handle z. B. blind, wenn ich etwas thue, ohne mir vorher seine Möglichkeit vorgestellt zu haben. Wenn die Handlung dem Begriff der Handlung zuvoreilt, so ist dieß eine blinde Handlung, und ebenso ist das Seyn, dem keine Möglichkeit vorausgegangen, das nie nicht-seyn und darum auch nie eigentlich seyn konnte, das vielmehr seiner Möglichkeit als solcher zuvorkommt, ein solches Seyn ist das blinde Seyn. Man könnte einwenden: wir haben doch selbst zuerst von dem was Ist gesprochen und es als das Prius, als den Urstand, d. h. als die Möglichkeit des Seyns, bestimmt. Ganz richtig; aber wir fügten auch gleich hinzu, es sey in dieser Priorität nicht zu erhalten, also, wenn auch das Prius, doch nie als das Prius, der Uebergang sey ein unaufhaltsamer, es sey an sich, also es sey keinen Augenblick möglich, daß das was Ist nicht sey, also es als nicht seyend zu denken. Dasjenige nun aber, dem es unmöglich ist nicht zu seyn (quod non potest non-existere), diesem ist es auch nie möglich zu seyn — denn jede Möglichkeit zu seyn schließt auch die Möglichkeit nicht zu seyn in sich — also ist das, dem es unmöglich ist nicht zu seyn, auch nie in der Möglichkeit zu seyn, und das Seyn, die Wirklichkeit, kommt der Möglichkeit zuvor. Hier haben Sie nun also den Begriff des nothwendig seyenden, des nothwendig existirenden Wesens, und Sie begreifen zugleich aus dieser Genesis desselben, mit welcher Gewalt er auf das Bewußtseyn gleichsam einstürzt und ihm jede Freiheit nimmt. Es ist der Begriff, gegen welchen das Denken alle seine Freiheit verliert.

Nun entsteht aber die Frage, wie Gott das nothwendig seyende oder existirende Wesen genannt werden könne. Cartesius begnügt sich

mit dem populären Argument, weil die nicht nothwendige, d. h. die zufällige Existenz (wie er den Begriff bestimmt) eine Unvollkommenheit sey, Gott aber das allervollkommenste Wesen sey. Was er unter dem vollkommensten Wesen denkt, sagt er nicht; man sieht aber wohl, daß er darunter dasjenige denkt, was das Wesen alles Seyns ist, das nicht ein Seyn außer sich hat, gegen welches sein eignes Seyn sich auch als ein Seyn verhält, oder einfacher, das nicht ein Seyendes ist, das ein anderes Seyendes oder andere Seyende außer sich hat, sondern das schlechthin Seyende, das also in seinem höchsten Begriff nur eben das seyn kann, was wir das Seyende selbst, ipsum Ens, genannt haben. Ist nun Gott nur als das Seyende selbst, und ist das, was das Seyende selbst ist, nur zu bestimmen als das nicht nicht seyn Könnende, als das, dem es unmöglich ist nicht zu seyn, so ist Gott entschieden und ohne allen Zweifel das nothwendig Existirende: — dieses ist nun der höchste Sinn, in welchem das eigentliche ontologische Argument zu nehmen ist; auf dieses kommt jener sogenannte Beweis des Anselm zurück. Es leuchtet nun aber auch sofort ein, woher das Mißtrauen gegen diesen sogenannten Beweis entstanden ist, und warum namentlich die Scholastik ihn vielmehr zu widerlegen und abzulehnen als aufzunehmen für gut fand.

Hier kommen wir auf die Frage, ob der Begriff des nothwendig existirenden Wesens mit dem Begriff Gottes identisch sey.

Wir haben eben das nothwendig Existirende zugleich als das blindlings Existirende erwiesen. Nun ist aber nichts der Natur Gottes, wie sie im allgemeinen Glauben gedacht wird — und nur aus diesem hat Carteſius, haben also auch wir bis jetzt diesen Begriff aufgenommen — nichts ist der Natur Gottes mehr entgegen als das blinde Seyn. Denn das Erste im Begriff des blindlings Seyenden ist doch, daß es gegen sein Seyn ohne alle Freiheit ist, es weder aufheben noch verändern oder modificiren kann. Was aber gegen sein eignes Seyn keine Freiheit hat, hat überhaupt keine — ist absolut unfrei. Wäre also Gott das nothwendig existirende Wesen, so könnte er nur zugleich als das starre, unbewegliche, schlechthin unfreie, keines freien

Thuns, Fortschreitens, oder von sich selbst Ausgehens Fähige bestimmt werden. Entweder müßten wir bei diesem blind Seyenden stehen bleiben — wir kämen mit keinem Schritt über das blind Seyende überhaupt hinaus —, oder wenn wir von ihm aus fortschreiten, wenn wir von ihm aus etwa zu der Welt gelangen wollten, so könnte dieß nur geschehen, inwiefern wir in seinem blinden Seyn etwa eine emanative Kraft nachweisen könnten, vermöge dessen von diesem blinden Seyn anderes Seyn, z. B. das der Dinge, ausströmte — ich sage ausströmte — nicht ausginge, denn damit wäre noch immer der Gedanke einer Hervorbringung zu verknüpfen — aber eben dieser ist mit einem blinden Seyn durchaus nicht zu vereinigen; ein solches könnte höchstens als emanative Ursache gedacht werden, und auch nur dieß würde nicht geringe Schwierigkeit darbieten. Hier stoßen wir nun also, um einen Kantischen Ausdruck anzuwenden, auf eine Antinomie zwischen dem, was aus der Vernunft mit Nothwendigkeit folgt, und dem, was wir eigentlich wollen, wenn wir Gott wollen. Denn bis jetzt ist Gott offenbar ein bloßer Gegenstand unseres Wollens — wir sind durch nichts genöthigt den Ausdruck Gott zu brauchen, von dem absoluten Vernunftbegriff, von dem Begriff dessen, was Ist, ausgehend, werden wir nur auf den Begriff des nothwendig existirenden Wesens, nicht aber auf den Begriff Gottes geführt. Gehen wir aber sogar von dem Begriff Gott aus, so können wir nicht umhin zu sagen: Gott ist das Wesen alles Seyns, er ist das was Ist im absoluten Sinn, τὸ ὄΝ, wie er auch immer bestimmt wurde; ist er aber dieß, so ist er auch das nothwendig und blindlings Existirende. Allein wenn er das blindlings Existirende ist, so ist er eben darum nicht Gott — nicht Gott in dem Sinn, welchen das allgemeine Bewußtseyn mit diesem Wort und Begriff verbindet. Wie ist nun hier zu helfen, oder wie ist dieser Enge oder Klemme, in der wir uns befinden, zu entkommen? Es wäre eine schlechte Hülfe, wenn man bloß widersprechen wollte, daß Gott das nothwendig existirende Wesen ist. Denn damit würde der eigentliche Urbegriff aufgehoben, den wir schlechterdings nicht aufgeben dürfen, soll unserm Denken nicht überall der feste Ausgangspunkt fehlen.

Gott als solcher ist freilich nicht bloß das nothwendig oder blindlings existirende Wesen, er ist es zwar, aber er ist als Gott zugleich das, was dieses sein eignes, von ihm selbst unabhängiges Seyn aufheben, sein nothwendiges Seyn selbst in ein zufälliges, nämlich in ein selbst-gesetztes verwandeln kann, so daß es im Grunde (der Grundlage nach) zwar immer besteht, aber effektiv oder in der That in ein anderes umgesetzt ist, oder so: daß jenem selbst-gesetzten zwar immer das nothwendige zu Grunde liegt, ohne daß das effektive, das wirkliche Seyn Gottes bloß dieses nothwendige wäre.

Die Lebendigkeit besteht eben in der Freiheit, sein eignes Seyn als ein unmittelbar, unabhängig von ihm selbst gesetztes aufheben, und es in ein selbst-gesetztes verwandeln zu können. Das Todte, in der Natur z. B., hat keine Freiheit, sein Seyn zu verändern, wie es ist, so ist es — in keinem Moment seiner Existenz ist sein Seyn ein selbstbestimmtes. Der bloße Begriff des nothwendig Seyenden würde also nicht auf den lebendigen, sondern auf den todten Gott führen. Allgemein aber wird im Begriff Gottes gedacht, daß er thun kann, was er will, und da er keinen Gegenstand seines Thuns hat als seine Existenz, so — kann ich nicht sagen: es wird, aber es muß im Begriff Gottes gedacht werden, daß er frei ist gegen seine Existenz, nicht an sie gebunden, daß er sie selbst wieder zum Mittel machen, in ihrer Absolutheit aufheben kann. Wenn freilich diejenigen, welche die Freiheit Gottes aussprechen und behaupten, nicht gewohnt sind, sie auf diese Art auszusprechen — sie zu denken als Freiheit Gottes gegen seine Existenz, als Freiheit diese Existenz als eine absolut gesetzte aufzuheben: so wird doch allgemein im Begriff Gottes die absolute Freiheit des Thuns gedacht. Ich sage allgemein. Denn der Begriff Gottes gehört keineswegs der Philosophie insbesondere an, er ist unabhängig von der Philosophie vorhanden im allgemeinen Glauben. Nun steht es allerdings dem Philosophen frei, von diesem Begriff gar keine Notiz zu nehmen, ihn zu umgehen. Aber Carteſius, mit dem wir uns beschäftigen, hat ihn vielmehr hereingezogen in die Philosophie, und da ist denn die Antinomie offenbar.

Gott kann nur als das nothwendig existirende Wesen gedacht werden, und zwar in einem Sinn, in welchem diese nothwendige Existenz alles freie Thun aufhebt. Aber das, was unabhängig von der Philosophie Gott genannt wird, und unstreitig vor aller Philosophie so genannt worden, kann nicht in diesem Sinn das nothwendig Existirende seyn — er muß als frei gedacht werden — gegen sein eignes Seyn — denn sonst könnte er sich nicht bewegen, nicht von sich, d. h. von seinem Seyn, ausgehen, um ein anderes Seyn zu setzen. Die Frage ist nur, wie diese Antinomie zu überwinden. Dieses zu zeigen ist Sache der Philosophie selbst.

Von einer anderen Seite wurde das System des Cartesius folgereich und bestimmend für den ferneren Gang des menschlichen Geistes — durch die absolute Entgegensetzung zwischen Geist und Körper, die er in die Philosophie einführte. Man nennt dieß gewöhnlich den Dualismus des Cartesius. Sonst versteht man unter Dualismus das System, welches neben dem ursprünglich guten ein ebenso ursprünglich böses Princip behauptet, das bald als ein ihm völlig gleichmächtiges, bald wenigstens als ein ebenso ursprünglich wie jenes existirendes Princip angesehen wurde. So weit ging Cartesius nicht, daß er die Materie, wie jener und die Gnostiker, als Quelle alles Bösen, als das allem Guten Widerstrebende gesetzt hätte. In diesem Fall war ihm die Materie wenigstens ein wahres Princip. Allein sie ist ihm nicht das Princip der Ausdehnung, sondern die bloße ausgedehnte Sache. Er hatte anfangs, wie gesagt, an der Existenz des Körperlichen gezweifelt, dagegen woran er nicht zweifeln zu können glaubte, war seine Existenz als denkendes Wesen, wiewohl der Schluß von dem bloßen actus cogitandi, dessen allein er unmittelbar gewiß seyn konnte, weil dieser allein in der unmittelbaren Erfahrung vorkommt, auf eine ihm zu Grunde liegende denkende Substanz, wofür er die Seele ansah, keineswegs außer allem Zweifel war. Im Fortgang seiner Betrachtungen stellte er nun zwar auf die Art, wie ich gezeigt, indem er Gott als einen wahren Deus ex machina herbeirief, und im Vertrauen, daß Gott als das wahrhafteste Wesen uns mit der Körperwelt nicht als mit einer bloßen Phantasmagorie

täuschen könne — damit restituirte er zwar die Körperwelt in integrum; das Körperliche war ihm nun etwas Wirkliches, aber Geist und Körper waren einmal auseinander, und er konnte sie nicht mehr zusammenbringen. Er sah in dem Körperlichen nur den Gegensatz des Geistigen und Denkenden, ohne für möglich zu halten, daß es, so verschieden auch beide in ihrer Funktion erscheinen, dennoch ein und dasselbe Princip seyn könnte, das dort in der Materie nur im Zustand seiner Erniedrigung, hier als Geist nur im Zustand seiner Erhöhung sich befinde, dort im Zustand seiner gänzlichen Selbstverlorenheit, des völligen außer-sich-Seyns, hier im Zustand des Selbstbesitzes, des in-sich-Seyns. Ihm schien es möglich, daß ein absolut Todtes, d. h. ein solches Todtes, in dem nie Leben war, also ein ursprünglich Todtes, ein Aeußerliches ohne alles Innerliche, ein Erzeugtes ohne etwas von dem erzeugenden Princip in sich selbst zu haben seyn könne. Ein solches absolut oder ursprünglich Todtes widerstrebt aber nicht bloß allem wissenschaftlichen Begriff, sondern selbst der Erfahrung. Denn 1) gibt es doch eine lebendige Natur (Thiere; Schwierigkeit diese zu erklären); 2) die sogenannte todte ist eben nie als ein Todtes zu begreifen, d. h. als ein absoluter Mangel des Lebens, sondern nur als erloschenes Leben — als Residuum oder caput mortuum eines vorhergegangenen Processes, also eines vorhergangenen Lebens. Dieses Todte, Gebundene der Materie schien lebendigen Geistern so wenig etwas Ursprüngliches seyn zu können, daß manche es nur durch eine vorausgegangene Katastrophe sich erklären zu können glaubten, wie in Indien nur als etwas Zugezogenes, als Strafe einer Schuld, als Folge eines uralten Abfalls in der Geisterwelt, wie die älteste griechische Mythologie in der körperlichen Materie nur die erstickten Titanengeister der Urzeit erblickte. — Cartesius hielt freilich diese todte, geistlose Materie auch für etwas, aber unmittelbar, nicht aus einem früheren Zustande Gewordenes; er läßt sie in Gestalt eines rohen zusammenhängenden Klumpens von Gott erschaffen, hierauf entzweischlagen, daß sie in unendlich viele Theile auseinanderfährt, die dann durch ihre Rotationen, Wirbel u. s. w. das Weltsystem und seine Bewegung erzeugen. Diese Rohheit des wissenschaftlichen

Begriffs, die uns noch so nahe liegt und kaum durch zwei Jahrhunderte von uns getrennt ist, mag heutzutag fast unglaublich erscheinen. Man kann daran ermessen, welchen Weg der menschliche Geist seitdem zurückgelegt hat. Aber man mag daraus auch sehen, wie schwer und darum langsam die Fortschritte in der Philosophie seyn müssen, die sich diejenigen, welchen sie zu gut kommen, oder die davon profitiren, so leicht vorstellen — wenn Geister, wie Cartesius bei solchen Vorstellungen stehen bleiben konnten. Es wäre unrecht, darum geringer von ihnen zu denken.

Ich habe schon bemerkt, der Gegensatz ist bei Cartesius nicht etwa ein Gegensatz zweier Principien, so daß er ein Princip des Denkens und ein Princip der Ausdehnung annähme. Das bloße Princip der Ausdehnung könnte in seiner Art noch immer auch ein geistiges, es brauchte nicht nothwendig selbst ein ausgedehntes zu seyn, wie z. B. das Princip der Wärme darum, weil es dieß ist, nicht selbst warm ist, obgleich es den Körper warm macht, ihm Wärme mittheilt. Cartesius weiß nichts von einem Princip der Ausdehnung, sondern nur von der ausgedehnten Sache, welche eben darum ein schlechthin Ungeistiges ist. Von der andern Seite spricht er von sich selbst als von einer Sache, die denkt: je suis une chose, qui pense [1]. Das Ding, das denkt, und das Ding, das ausgedehnt ist, sind ihm also zwei Dinge, die sich gegenseitig ausschließen und nichts miteinander gemein haben; das ausgedehnte Ding ist das völlig entgeistete, geist-lose; hinwiederum ist das Geistige das schlechterdings immaterielle; das Ausgedehnte ist bloßes Neben- und Außereinanderseyn, reine Zerfallenheit, die, inwiefern sie gleichwohl als zusammengehalten erscheint, wie in den körperlichen Dingen, nicht durch ein inneres und demnach geistiges Princip, sondern nur durch äußeren Druck und Stoß zusammengehalten ist. Das ausgedehnte Ding besteht aus Theilen, die sich schlechterdings äußerlich sind, diesen Theilen selbst fehlt ein innerlich bewegendes Princip, also auch jede innere Bewegungsquelle. Alle Bewegung beruht auf Stoß, d. h. sie ist rein

[1] Med. III, pag. 263.

mechanisch. Wie in der Materie nichts von Geist, so ist nach Cartesius hinwiederum in dem Geist nichts der Materie Verwandtes, das in der Materie Seyende nicht ein nur auf andere Art Seyendes, sondern ein toto genere Verschiedenes, beide sind außer aller Berührung, zwei ganz disparate Substanzen, zwischen denen eben darum auch keine Gemeinschaft möglich ist.

Zwei Dinge, die schlechterdings nichts miteinander gemein haben, können auch nicht aufeinander wirken. Für die Philosophie des Cartesius war es daher eine sehr schwierige Aufgabe, jene unleugbare Wechselwirkung zu erklären, welche zwischen dem denkenden Wesen und dem ausgedehnten offenbar stattfindet. Wenn beide durchaus nichts miteinander gemein haben, wie können dennoch Körper und Geist so vieles gemeinschaftlich thun und gemeinschaftlich leiden? Wie wenn ein körperlicher Schmerz vom Geist empfunden wird, oder ein bloß auf den Körper gemachter Eindruck zum Geist sich fortpflanzt, und in dem denkenden Ding, das wir unsere Seele nennen, eine Vorstellung erzeugt, oder wenn umgekehrt eine Anstrengung des Geistes, ein Schmerz unserer Seele den Körper ermüdet oder krank macht, oder der Gedanke unseres Geistes, wie z. B. im Sprechen, bloß körperliche Organe ihm zu dienen zwingt, oder ein Wille, ein Entschluß unseres Geistes in dem ausgedehnten Ding, das wir unsern Körper nennen, eine entsprechende Bewegung hervorbringt. Das hierüber — bis auf die Zeit des Cartesius — in den Schulen angenommene ältere System war das System des sogenannten natürlichen oder unmittelbaren Einflusses (Systema influxus physici), das, wenn auch nicht deutlich bewußt, doch unbewußter Weise auf der Voraussetzung einer gewissen Homogenität der letzten Substanz beruhte, der beiden, der Materie und dem Geist, zu Grunde liegenden und daher gemeinschaftlichen Substanz. Freilich war es eine grobe Vorstellung, wenn man dieß bloß durch ein allmähliches Feiner-werden der Materien erklären wollte, wie in gewissen Hypothesen der Physiologen, die zwar einen unmittelbaren Einfluß des Geistes auf das, was man das grob Körperliche nannte, für unmöglich hielten, die aber meinten, wenn man zwischen dem Geist und dem grob Körperlichen nur feinere

Materien einschalte (ehemals sprach man von Nervensaft, oder wie man sich heutzutage vermeintlich vornehmer ausdrückt, Nervenäther), so müsse doch einmal ein solcher unmittelbarer Uebergang möglich seyn.

Cartesius beseitigte die Schwierigkeiten, welche für seinen Dualismus durch die offenbare Wechselwirkung zwischen dem denkenden und ausgedehnten Ding entstunden, kürzlich damit, daß er 1) den Thieren alle Seele absprach, sie für bloße höchst künstliche Maschinen erklärte, die alle — auch ihre offenbar vernunftähnlichen Handlungen nur so ausüben, wie eine gute Uhr die Stunde zeigt. Eine Nothwendigkeit, den Thieren die Seele abzusprechen, lag für ihn auch darin: Wo sich der Gedanke findet, da findet sich eine von der Materie ganz verschiedene, also unzerstörte, unsterbliche Substanz, also ꝛc.[1] 2) Was den Menschen betrifft, so hält er ihn zwar dem Körper nach ebenfalls nur für eine höchst künstlich eingerichtete Maschine, die, wie ein aufgezogenes Uhrwerk, völlig unabhängig von der Seele nur ihrem eignen Mechanismus gemäß alle natürlichen Handlungen verrichtet; was aber die Bewegungen betrifft, welche nicht als automatische sich erklären lassen, die gewissen Bewegungen oder Willensakten des Geistes entsprechen, so weiß er sich hier nicht anders zu helfen, als indem er annimmt, daß in jedem solchen Fall, wenn z. B. in dem Geist ein Begehren oder Wollen entsteht, das der Körper vollziehen soll, Gott selbst ins Mittel trete und in dem Körper die entsprechende Bewegung hervorbringe, — als ob es begreiflicher seyn soll, wie der höchste Geist (denn Gott ihm nicht etwa Identität) als wie der menschliche auf das rein Körperliche einwirke. Und ebenso bei Gelegenheit jedes Eindrucks, den materielle Dinge auf unsern Körper hervorbringen, tritt der Schöpfer selbst ins Mittel und bringt die entsprechende Vorstellung in der Seele hervor; die Seele für sich

[1] Diese Ursache (die Unsterblichkeit), aus welcher Cartesius den Thieren die Seele absprechen mußte, erklärt Morus in seinem Brief an Descartes (Oeuvres, Tom. X, p. 190): Ayant supposé, que le corps était incapable de penser, vous avez conclu, que partout, où se trouvait la pensée, là devait être une substance reellement distincte du corps et par conséquence immortelle; d'où il s'en suit, que, si les bêtes pensaient, elles auraient des ames, qui seraient des substances immortelles.

selbst wäre unzugänglich für alle äußeren oder materiellen Eindrücke, nur Gott vermittelt, daß meine Seele eine Vorstellung von körperlichen Dingen hat. Dieß ist also auch nicht eine wesentliche, sondern nur eine accidentelle oder occasionelle Einheit zwischen Materie und Geist. An sich bleiben beide untereinander. Es ist unitas non naturae sed compositionis. Weil nun Gott hierbei immer nur gelegenheitlich handelt, so erhielt dieses System in der Folge davon den Namen des Occasionalismus. Aber wie Carteſius überhaupt in der Philoſophie faſt nur erſcheint, um einem andern Geiſt die Grundlage zu einem ganz andern System darzubieten, ſo hat auch dieſe Hypotheſe, wodurch der Zuſammenhang zwiſchen Seele und Leib, Geiſt und Körper erklärt werden ſollte, nur dadurch eine Bedeutung in der Geſchichte der Wiſſenſchaft, daß jene momentane und immer bloß vorübergehende Identität zwiſchen Materie und Geiſt, zwiſchen dem ausgedehnten und denkenden Ding, Veranlaſſung zu der bleibenden und ſubſtantiellen Identität gab, welche bald nachher Spinoza nicht bloß zwiſchen dem denkenden und ausgedehnten Ding, ſondern zwiſchen Denken und Ausdehnung ſelbſt behauptete. — Eine andere Folge des Carteſianiſchen Syſtems in dieſer Beziehung war, daß die Frage nach dem ſogenannten commercio animi et corporis — welche in einer hinſichtlich der Principien höher geſtellten Philoſophie nur eine untergeordnete Stelle einnimmt — auf längere Zeit faſt zur Hauptfrage in der Philoſophie wurde, mit der man, wo nicht ausſchließlich, doch vorzüglich ſich beſchäftigte, ja daß längere Zeit ein Syſtem von dem andern faſt bloß durch die Art, wie es dieſe Frage beantwortete, ſich unterſchied.

Den allgemeinſten, aber zugleich ſchlimmſten Einfluß übte die Philoſophie des Carteſius aus, indem ſie das ſchlechterdings Zuſammengehörige gegenſeitig ſich Erklärende und Vorausſetzende, Materie und Geiſt, abſolut auseinander riß und ſo den großen allgemeinen Organismus des Lebens zerſtörte, und mit dem niedereren zugleich den höheren einer todten bloß mechaniſchen Anſicht preisgab, die nahezu bis auf die letzte Zeit in allen Theilen des menſchlichen Wiſſens und ſelbſt in der Religion die herrſchende blieb.

So viel über diese Seite der Carteſianiſchen Philoſophie, die man ihren Dualismus zu nennen pflegt. Jetzt wollen wir noch einen allgemeinen Blick auf ſie werfen.

Carteſius iſt groß durch den allgemeinen Gedanken, daß in der Philoſophie nichts für wahr gehalten werden dürfe, als was deutlich und klar erkannt werde. Da nun aber dieß unmittelbar wenigſtens nicht überall möglich iſt, ſo müſſe wenigſtens alles in einem nothwendigen Zuſammenhang erkannt werden mit dem, deſſen ich mir unmittelbar und zweifellos bewußt bin. Er brachte auf dieſe Art zuerſt mit deutlichem Bewußtſeyn in die Philoſophie den Begriff eines Princips und einer gewiſſen Genealogie unſerer Begriffe und Ueberzeugungen, in welchen nichts für wahr zu halten ſey, als inwiefern es ſich von dem Princip herſchreiben und herleiten laſſe. Seine Beſchränkung nun aber beſtand darin, daß er nicht das an ſich Erſte ſuchte, ſondern ſich mit dem einem jeden, alſo auch mir Erſten begnügte. (Subjektive Allgemeinheit, nicht Allgemeinheit in der Sache ſelbſt). So hatte er im Grunde auch auf den Zuſammenhang, wie er in der Sache, nämlich zwiſchen dem Princip und den Dingen ſelbſt ſtattfindet, mit Einem Wort auf den objektiven Zuſammenhang verzichtet und mit einem bloß ſubjektiven ſich begnügt. Zwar ging er in der Folge fort zu dem Begriff des an ſich Erſten, zum Begriff Gottes; allein er konnte dieſen nicht wohl zum Princip machen, indem er an demſelben eben nur die nothwendige Exiſtenz begriffen hatte, nicht aber was über dieſe hinzukommt, und was Gott eigentlich erſt zu Gott macht. Carteſius **dachte** ſich auch dieſes Plus noch immer bei dem Begriff Gott, aber dieſes Plus trat nicht herein in ſeine Erkenntniß, es blieb außerhalb deſſelben als ein bloß Vorausgeſetztes, nicht Begriffenes.

Vergleichung Bacos und Descartes'. Hätten wir in der geſchichtlichen Entwicklung der neueren Syſteme der chronologiſchen Ordnung folgen wollen, ſo hätten wir Baco zuerſt und noch vor Descartes nennen müſſen; denn er iſt 1560, Descartes 1596 geboren. Indeß

fängt mit Baco die Entwicklung des neueren Empirismus ebenso wie mit Descartes die Entwicklung des Rationalismus an. Bacos Hauptwerke (und darauf kommt es doch eigentlich an) sind übrigens fast gleichzeitig mit Descartes ersten Schriften (denn dieser fing noch sehr jung schon an seine neuen Grundsätze bekannt zu machen). Man sieht nicht, daß einer dieser beiden großen Schriftsteller auf den andern Einfluß geübt hätte. Der Sache nach stehen sie also nebeneinander — es ist eine gleichzeitige Erneuerung des Empirismus, die durch Baco, und des Rationalismus, die durch Descartes geschehen ist. Von Anfang der neueren Philosophie gehen also Rationalismus und Empirismus nebeneinander her, und sind sich bis jetzt parallel geblieben. In der Geschichte des menschlichen Geistes ist es leicht, eine gewisse Gleichzeitigkeit zwischen großen Geistern wahrzunehmen, die von verschiedenen Seiten dennoch am Ende auf dasselbe Ziel hinwirken. Dieß gilt auch von Baco und von Carteſius. Das Gemeinschaftliche beider ist die Losreißung von der Scholastik. Baco setzt sich nicht eigentlich dem späteren, sondern nur dem scholastischen Rationalismus entgegen. Carteſius so gut als Baco will das, was im Gegensatz der Scholastik Realphilosophie zu nennen ist — (A. Scholastik. B. Realphilosophie: a) Rationalismus. b) Empirismus). Die ersten Maximen des Descartes führen in ihrer Entwicklung nothwendig dahin, daß es die Sache, der Gegenstand selbst ist, der durch seine Bewegung die Wissenschaft erzeugt, nicht die bloß subjektive Bewegung des Begriffs, wie in der Scholastik. Aber eben dieß will auch Baco. Seine Philosophie ist insofern Realphilosophie, als er nicht vom Begriff, sondern von Thatsachen, d. h. von der Sache selbst, soweit sie in der Erfahrung gegeben ist, ausgehen will. Allein wenn man es genauer untersucht, sind beide sich noch näher verwandt. Denn Bacos Induktion ist ihm, wie man aus seiner Erklärung deutlich sieht, noch nicht eigentlich die Wissenschaft selbst, sondern nur der Weg zu ihr. Er spricht sich darüber auf folgende Art aus: „Ich überlasse, sagt er, den Scholastikern den Syllogismus. Dieser setzt bereits bekannte und bewahrheitete (als wahr erkannte) Principien voraus (dieß ist ganz richtig; der Gebrauch des Syllogismus fängt eigentlich

erſt an, nachdem man ſchon allgemeine und rationale Principien hat, und iſt daher eigentlich wichtiger in den untergeordneten Wiſſenſchaften als in der Philoſophie; denn die Philoſophie iſt die Wiſſenſchaft, welche dieſe allgemeinen Principien ſucht) — ich überlaſſe, ſagt alſo Baco, der Scholaſtik den Syllogismus, der mir zu nichts nützen kann, denn er ſetzt ſchon die Principien voraus, und dieſe ſind es, die ich ſuche; ich halte mich alſo an die Induktion — nicht an jene niedrigſte Art derſelben, die auf dem Wege der bloßen Aufzählung fortſchreitet (wie z. B. in den früheren Argumenten, wo wir die Apoſtel aufzählten), dieſe Art von Induktion hat den Nachtheil, daß das kleinſte widerſprechende Faktum das Reſultat zerſtört; ſondern ich halte mich an jene Art der Induktion, welche, indem ſie mit Hülfe richtiger und wohl getroffener Ausſchließungen und Verneinungen die nothwendigen Thatſachen von den unnützen ſondert, die erſten auf eine ſehr kleine Anzahl zurückbringt und ſo die wahre Urſache in den kleinſtmöglichen Raum einſchließend deren Entdeckung um ſo leichter macht. Von dieſen ſo reducirten (auf wenige zurückgebrachten) Thatſachen und immer mit dem Licht der Induktion werde ich mich Schritt vor Schritt und mit äußerſter Langſamkeit zu particularen Sätzen erheben, von dieſen zu mittleren, endlich von dieſen zu den principiis generalissimis et evidentissimis — nun bleibt aber Baco hier nicht ſtehen, ſondern, nachdem er dieſe gefunden, ſagt er: auf dieſe wie auf unerſchütterliche Grundlagen mich ſtützend, werde ich mit Kühnheit in meinen Gedanken vorſchreiten, ſey es um neue Beobachtung vorzuſchreiben, oder die Beobachtung gänzlich zu erſetzen, wo ſie nicht möglich iſt (d. h. doch wohl nach den gefundenen allgemeinſten Principien über diejenigen Fragen oder Gegenſtände entſcheiden, die durch keine Beobachtung erreichbar ſind), und nachdem ich mit dem Zweifel (alſo wie Descartes) angefangen, werde ich mit der Gewißheit enden, und eine richtige Mitte halten zwiſchen der dogmatiſchen Philoſophie der Peripatetiker (d. h. der Scholaſtiker), die anfängt, womit ſie enden ſollte (den allgemeinen Principien) und der wankenden Philoſophie der Skeptiker, die da aufhört, womit man etwa anfangen könnte" (mit dem Zweifel). Im Grunde will alſo Baco ſo gut wie Descartes auch

am Ende eine vorschreitende Philosophie: nur soll diese durch Induktion, regressiv begründet werden. (Baco verwirft keineswegs die allgemeinen Principien, wie er von seinen Nachfolgern, namentlich von Locke, David Hume und noch mehr von den Sensualisten verstanden worden. Er will vielmehr eben zu diesen durch Induktion gelangen, und von ihnen aus, wie er sagt, dann erst zur Gewißheit gelangen). Baco ist freilich über die Begründung nicht hinaus- und nicht in die Wissenschaft selbst hineingekommen. Aber dasselbe ist ja der Fall mit Descartes; denn auch er endigt eigentlich mit dem, wovon anfangend erst eigentlich progressive Wissenschaft möglich gewesen wäre, mit dem Höchsten, mit Gott. Beide sind eins in ihrem Gegensatz gegen die Scholastik, in dem gemeinschaftlichen Streben nach einer reellen Philosophie. Sie trennen sich entschieden erst in Bezug auf den höchsten Begriff, welchen Descartes durch ein Argument a priori, von aller Erfahrung, also auch von seinem eignen Ausgangspunkt (der unmittelbaren Thatsache Ich denke) unabhängig machen will — dadurch Urheber der aprioristischen, rational-aprioristischen Philosophie, während Baco unstreitig auch noch das Höchste als ein Empirisches will.

Spinoza. Leibniz. Wolff.

Wenn man sich das Cartesianische System nach seiner wahren Beschaffenheit vergegenwärtigt, so sehnt man sich nach einer besseren, schöneren, beruhigenderen Gestalt, welche sich denn auch sogleich im Spinozismus entdeckt.

Spinoza, den man als Schüler und unmittelbaren Nachfolger von Cartesius ansehen kann, geboren zu Amsterdam 1632, hatte schon, ehe er sein eigentliches System aufstellte, das Cartesianische, aber in der Richtung oder mit dem Bestreben bearbeitet, dessen System einen wirklich objektiven Zusammenhang zu geben. Der entscheidende Schritt zu seinem eignen System geschah, indem er das an sich Erste zum alleinigen Ausgangspunkt machte, aber auch an diesem nicht mehr in Betracht zog, als was sich mit Nothwendigkeit erkennen ließ, nämlich die nothwendige Existenz. Spinoza behielt von dem Cartesianischen Begriff, in welchem Gott noch immer mehr als das nothwendig existirende Wesen war, nichts bei als eben diese Bestimmung; Gott war ihm nur das nothwendig existirende Wesen; alle bei Cartesius diesem Begriff vorangegangenen Ueberlegungen schnitt er ab, und fing gleich nur mit einer Definition der Substanz an, unter welcher er eben verstand id, ad cujus naturam pertinet existere, oder id, quod cogitari non potest nisi existens, was ohne Widerspruch gar nicht als nicht seyend gedacht werden kann. Inwiefern Spinoza das nothwendig Existirende als Substanz, und zwar als absolute, allgemeine Substanz bestimmte, insofern sieht man wohl, er hatte sich das nothwendig Existirende zuerst gedacht als das allgemeine Subjekt des Seyns, was bloß als solches gedacht noch nicht das Seyende ist, sondern nur die

Voraussetzung, die Möglichkeit des Seyns, wie z. B. der Mensch als Subjekt der Krankheit gedacht darum noch nicht wirklich krank, sondern nur der krank seyn Könnende ist. Die einzelnen wirklichen Dinge sind keineswegs das Subjekt des Seyns selbst, obwohl sie seyend sind; sie sind seyend nur durch Theilnahme an dem Seyn, nicht daß sie gar nicht nicht seyn könnten, denn vielmehr können sie nicht seyn, weil ihr Seyn an das so Seyn geknüpft ist. Es ist natürlich zu demjenigen aufzusteigen, von welchem nicht bloß das so Seyn, sondern von welchem das Seyn überhaupt prädicabel ist, cujus actus est Existere, und dieses ist nur das allgemeine oder absolute Subjekt des Seyns, was wir auch das Seyende selbst nennen. Man kann versuchen, es rein und abstrakt, wo es noch das bloße Prius des Seyns ist, festzuhalten; hier wäre es dann das bloß im Gedanken Seyende, das nur ein Seyn im Denken hat (in diesem Sinn Einheit von Denken und Seyn — negativ nämlich genommen, daß das Seyn nicht außer dem Denken, also kein transitives, sondern bloß immanentes); allein, wie schon gesagt[1], es ist in dieser Enge nicht festzuhalten, es ist nicht bloß im logischen, es ist auch im transitiven Sinn das nicht nicht seyn Könnende, und so früh ich kommen mag, gleichsam eh' ich Zeit gehabt habe zu denken — vor allem Denken ist es mir oder finde ich es schon als das Seyende, weil es als das Subjekt alles Seyns eben das seiner Natur nach Seyende (sc. ist), nie als nicht seyend zu denken ist.

Dieses also ist der Ursprung des spinozischen Begriffs, der, wie die Geschichte der Philosophie zeigt, bis auf die gegenwärtige Zeit der Punkt ist, um den sich alles bewegt, oder vielmehr die Gefangenschaft des Denkens, von welcher sich dieses durch die aufeinander gefolgten Systeme zu emancipiren gesucht hat, ohne bis jetzt dahin gelangen zu können. Es ist der Begriff, vermöge dessen in Gott explicite — ausdrücklich — weder Wille noch Verstand ist, nach welchem er wirklich nur der blind Existirende ist — wir können auch sagen: der subjektlos Existirende, weil er nämlich ganz und vollständig übergegangen ist in das Seyn. In der Möglichkeit ist noch immer eine Freiheit vom Seyn, also auch gegen

[1] Oben S. 18.

das Seyn. Aber die Möglichkeit ist hier verschlungen von dem Seyn. Weil jenes Erste das nur seyn Könnende ist (nicht auch das nicht seyn Könnende), so ist es eben darum das nur Seyende, d. h. das mit Ausschließung alles Nichtseyns — mit Ausschließung aller Potenz — aller Freiheit Seyende (denn Freiheit ist Nichtseyn). Demnach ist es das potenzlos und in dem Sinn das ohnmächtig Seyende, als es durchaus nicht die Macht eines anderen Seyns in sich hat. Spinoza nennt Gott Causa sui, aber in dem engeren Sinn, daß er durch die bloße Nothwendigkeit seines Wesens Ist, also nur Ist, ohne als seyn könnend (als causa) festgehalten werden zu können, die Ursache ist ganz in die Wirkung aufgegangen, und verhält sich nur noch als Substanz, gegen die sein Denken nichts vermag. Denn überrascht gleichsam von dem blinden Seyn, als dem Unversehenen, dem kein Denken zuvorkommen kann (daher dieses Seyn allerdings die Existentia fatalis, das System selbst Fatalismus ist), übereilt, sage ich, von dem blindlings über ihn stürzenden, seinen eignen Anfang verschlingenden Seyn, verliert er gegen dieses Seyn selbst die Besinnung, alle Kraft, alle Freiheit der Bewegung [1]. Daher kann man allerdings auch dem Spinozismus jene beruhigende Wirkung zuschreiben, die unter anderem Goethe an ihm gepriesen hat; der Spinozismus ist wirklich die das Denken in Ruhestand, in völlige Quiescenz versetzende Lehre, in ihren höchsten Folgerungen das System des vollendeten theoretischen und praktischen Quietismus, der wohlthätig erscheinen kann unter den Stürmen des nie ruhenden, immer beweglichen Denkens, wie Lucretius (II, 1. 2.) den Zustande iner solchen Ruhe schildert: Suave, mari magno, süß ist's bei empörtem Meer von fernem Ufer der andern Noth zu schauen — magnum alterius spectare laborem, nicht daß man an fremdem Unfall sich erfreut, sondern weil man sich selbst von dieser Bedrängniß frei fühlt. Unstreitig ist es diese Stille und Ruhe des Spinozischen Systems, welche besonders die Vorstellung seiner Tiefe hervorbringt, und mit verborgenem, aber unwiderstehlichem Reiz so viele Gemüther angezogen hat. Stets wird auch das Spinozische System in gewissem Sinn Muster

[1] Vgl. Philosophie der Mythologie S. 90. D. H.

bleiben. Ein System der Freiheit — aber in ebenso großen Zügen, in gleicher Einfachheit, als vollkommenes Gegenbild des Spinozischen, — dieß wäre eigentlich das Höchste. Darum ist der Spinozismus, den vielen Angriffen auf ihn und den vielen angeblichen Widerlegungen ohngeachtet, nie zu einer wahren Vergangenheit, nie bisher wirklich überwunden worden, und es kann wohl keiner hoffen, zum Wahren und Vollendeten in der Philosophie fortzugehen, der nicht einmal wenigstens in seinem Leben sich in den Abgrund des Spinozismus versenkt hat. Keiner, der sich seine selbstgegründete Ueberzeugung verschaffen will, sollte das Hauptwerk des Spinoza, seine Ethik (denn unter diesem Titel hat er sein System vorgetragen) ungelesen lassen, wie ich denn überhaupt jeden, dem es Ernst ist um seine Bildung, nicht nur zum eifrigsten Selbststudium ermahnen will, das kein Lehrer ersetzen kann, sondern zugleich zu der größten Gewissenhaftigkeit und Vorsicht in der Wahl dessen, was er liest. Zu den unvergänglichen Schriftstellern gehört besonders auch Spinoza. Er ist groß durch die erhabene Einfalt seiner Gedanken und seiner Schreibart, groß durch seine Entfernung von aller Scholastik wie auf der andern Seite von allem falschen Schmuck oder Prunk der Rede. — — Fragen wir nun aber, um welchen Preis jene tiefe Ruhe des Spinozischen Systems erkauft ist, so müssen wir antworten: um den Preis, daß Gott bloße Substanz ist, nicht freie Ursache, daher auch die Dinge zu ihm bloß ein Verhältniß haben können als zur Substanz, nicht als zur Ursache. Gott ist nicht der frei schaffende oder hervorbringende Geist, der außer sich, außer seinem unmittelbaren Seyn zu wirken vermag, er ist ganz eingeschlossen in sein unvordenkliches Seyn, also können auch die Dinge nur in ihm seyn, nur besondere Formen oder Arten, in denen sich das göttliche Seyn darstellt, nicht daß Gott selbst dadurch beschränkt würde, sondern daß jedes Ding das unmittelbare göttliche Wesen in sich nur auf eine gewisse und bestimmte Weise ausdrückt. Wenn nun gleich Gott selbst durch diese Formen nicht beschränkt ist, inwiefern er selbst über jede hinausgeht, so verlangt man doch natürlich zu wissen, wie diese Beschränkungen des Seyns in Gott hineinkommen. Alles, was Spinoza hierauf antwortet,

ist, daß jene Affektionen und also die Dinge gerade so zur göttlichen Natur gehören und aus ihr folgen, wie die Affektionen des Dreiecks aus der Natur des Dreiecks folgen und zu ihr gehören, d. h. es ist zwischen Gott und den Dingen kein freier, sondern ein nothwendiger Zusammenhang. Aber die Art und Weise dieses nothwendigen Zusammenhangs zeigt er nicht. Zwar er nimmt Mittelglieder an zwischen den concreten Dingen selbst und zwischen Gott, d. h. er läßt die Dinge nicht unmittelbar aus Gott entstehen. Insofern könnte man für möglich halten, daß er irgend eine stetige Folge von Momenten oder Durchgangspunkten angebe, vermöge der ein verständlicher Uebergang von der höchsten Idee bis zu den Dingen, und zwar nicht bloß den Dingen überhaupt, sondern den so beschaffenen und so gegeneinander abgestuften Dingen sich nachweisen ließe. Allein mit jenen Mittelgliedern hat es folgende Bewandtniß. Als die ersten Vermittelungen zwischen Gott und den Dingen setzt er die unendliche Ausdehnung und das unendliche Denken, die, wie er sagt, die unmittelbaren Attribute Gottes oder der unendlichen Substanz sind, d. h. die Formen, unter denen diese unmittelbar existirt (denn anders kann man sich den Begriff der Attribute wohl nicht erklären). Denken und Ausdehnung sind ihm also die zwei unmittelbaren und — jede in ihrer Art — gleich unendlichen Formen, unter welchen die schlechthin unendliche Substanz existirt, welche, inwiefern dieß nur die zwei unmittelbaren Formen ihres Seyns sind, insofern selbst weder denkend noch ausgedehnt ist. Hier, scheint es nun, müßte Spinoza zurückgeführt werden auf den Begriff der Substanz an und vor sich, und es müßte zu einer Erklärung der Attribute kommen. Die Substanz ist ihm causa sui, Ursache ihrer selbst. Diese causa sui könnte man erklären als das sich selbst Setzende. Dieses sich selbst Setzende, könnte man fortfahren, kann sich nur unter den zwei Formen, dem Denken und der Ausdehnung, als existirend setzen, etwa so, wie man späterhin gesagt hat, das sich selbst Setzende setzt sich nothwendig a) als Objekt (dieß wäre bei Spinoza die unendliche Ausdehnung), b) als Subjekt (dieß wäre Spinozas unendliches Denken). Allein man würde damit ihm Bestimmungen leihen, die in einer spätern

Entwicklung erst hervorgetreten sind, und eben damit würde seine Eigenthümlichkeit und seine individuelle Stellung in der Geschichte der Wissenschaft aufgehoben. Die Substanz des Spinoza ist ein Subjekt-Objekt, aber wobei das Subjekt ganz verloren geht.

Aber, wird man fragen, wie kommt er denn nun zu jenen sogenannten Attributen? Antwort: Zunächst nur dadurch, daß Carteſius den Gegensatz von Materie und Geist als Gegensatz von Ausgedehntem und Denkendem bestimmt und so das Universum gleichsam in zwei Welten, in die Welt des Denkens und die der Ausdehnung, getheilt hatte. Spinozas Herkunft von Carteſius ist hier ganz deutlich. Gott ist ihm (dem Spinoza) nun allerdings nicht mehr der bloß gelegenheitliche, beiden äußerlich bleibende Vermittler zwiſchen dem einen und dem andern, sondern die bleibende und beständige Einheit. Dem Carteſius ist das Denken außer Gott, Spinoza ist Gott selbst das unendliche Denken und selbst die unendliche Ausdehnung. Aber auch diese Einheit muß bei Spinoza nicht so genommen werden, wie man heutzutage wohl geneigt seyn könnte sie zu nehmen, nämlich so, daß das Denken auf die Ausdehnung wirkte, und daß die verschiedenen ausgedehnten Dinge sich eben dadurch voneinander unterschieden, daß an dem einen mehr, an dem andern weniger das Denken ausgedrückt wäre. So nicht. Denn außer der gemeinschaftlichen Folge *aus* derselben Substanz haben sie nichts miteinander gemein, sie bleiben sich so fremd als bei seinem Vorgänger. Nur während ihre Uebereinstimmung bei diesem für jeden einzelnen Fall durch einen besondern Aktus vermittelt ist oder vermittelt wird, ist sie bei jenem ein für allemal da durch die Identität der Substanz. Die wahre Idee des Spinoza ist also eine absolute Einheit der Substanz bei absoluter Entgegensetzung (gegenseitiger Ausschließung) der Attribute. Das Ausgedehnte ist ihm völlig so geistlos wie dem Carteſius, und Spinozas Ansicht der Natur seine Physik, ist aus diesem Grunde nicht weniger mechaniſch und unlebendig als die seines Vorgängers. Die Einheit zwiſchen beiden Attributen ist also doch eine bloß formale und äußerliche, nicht eine in ihnen selbst gesetzte und in *diesem* Sinn immanente und substantielle. Die Zweiheit, die er in die Einheit setzt, begründet nicht einen wirklichen

Pulsschlag, ein wahres Leben, denn die Entgegengesetzten bleiben todt und gleichgültig gegeneinander. Dieß ist nur die nothwendige Folge von dem, was schon bemerkt ist, daß Spinoza zu der Zweiheit der Attribute nicht von der Substanz aus, a priori gelangt. Sie sind ihm freilich Folgen, und zwar nothwendige Folgen der Existenz der absoluten Substanz, aber er begreift sie nicht als diese Folgen. Er sagt wohl, sie sind es, aber erklärt sie nicht. Er weist jene Nothwendigkeit nicht nach. Er nimmt sie also bloß a posteriori, aus der Erfahrung auf, weil er einmal anzuerkennen genöthigt ist, daß die Welt nicht bloß aus Geist oder Denken, sondern zum Theil auch als Materie oder ausgedehntem Wesen, und ebensowenig bloß aus Materie, sondern zum Theil auch aus Geist oder Denken besteht. Ja, wenn er der Nothwendigkeit, die ihn zu seinem System trieb, sich selbst bewußt gewesen wäre, so hätte ihn diese wohl überhaupt auf keine Zweiheit geführt, und daß er außer dem Ausgedehnten auch noch das Denkende setzt, ist eigentlich eine bloße Correktion seines Systems durch die Erfahrung. Denn das Ausgedehnte ist offenbar von beiden das Erste, das allein wahrhaft Ursprüngliche. Das Denken bezieht sich nur auf das Ausgedehnte, und könnte ohne dieses gar nicht seyn; der menschliche Geist z. B. ist eine Modification des unendlichen Denkens, die er Begriff nennt, aber dieser thätige oder lebendige Begriff ist nur der unmittelbare Begriff des menschlichen Körpers, d. h. der ganz unabhängig von ihm bestehenden, wiewohl ihm entsprechenden, Modification der unendlichen Ausdehnung. Wie kommt nun aber die unendliche Substanz dazu, außer dem Ausgedehnten auch noch den Begriff desselben zu setzen, warum bleibt sie nicht gleich bei dem Ausgedehnten stehen, das doch dem **Begriff** des Ausgedehnten der Zeit, wenn auch nicht der Natur nach, vorausgeht? Auf diese Frage gibt es nur Eine Antwort, oder es läßt sich nur auf Eine Art erklären, daß man nämlich annimmt, daß die unendliche Substanz, indem sie das Ausgedehnte oder Sich als das Ausgedehnte setzt, sich selbst nicht völlig erschöpft; nur in diesem Fall ist sie genöthigt, sich in einer höheren Stufe — in einer höheren Potenz, wie man dieß später ausgedrückt hat — nochmals zu setzen; dieses Höhere kann nicht wieder das

Ausgedehnte, wohl aber muß es der Begriff des Ausgedehnten seyn, oder zu dem Ausgedehnten sich als sein Begriff verhalten; denn immer ist das Höhere das Begreifende seines Vorausgesetzten oder Niederern, wie z. B. der Geist den Körper, seine Voraussetzung, begreift, nicht aber umgekehrt, oder die spätere Zeit immer eine frühere begreift, die sich selbst nicht begriffen. Allein diese Ansicht ist eine dem Spinoza völlig fremde, und ob er gleich die Seele den Begriff des Körpers nennt, so hat er doch für die Existenz der Seele, so wie dafür, außer dem Ausgedehnten auch noch das unendliche Denken zu setzen, keinen andern Grund als die Erfahrung. Daß er dem Ausgedehnten das Denken entgegensetzt, ist nur dem unwiderstehlichen Einfluß der Wirklichkeit zuzuschreiben und schon der Keim eines höheren Systems, der in dem seinigen liegt, ohne von ihm selbst begriffen zu seyn. Deßwegen ist Spinoza vorzüglich anregend und zum Studium empfehlenswerth, weil in seinem System überall die Keime höherer Entwicklungen ausgestreut sind. Spinoza, dessen System übrigens selbst innerhalb seiner Schranke (daß Gott die Dinge 1) überhaupt nicht setzt und 2) schon darum nicht außer sich setzt), auch als System der bloßen Nothwendigkeit, einer höheren Entwicklung fähig ist, stellt in der Geschichte der Philosophie die ganze Verschlossenheit des A. T. dar (er selbst war von jüdischer Geburt). Die höheren Entwicklungen einer späteren Zeit und ihre größeren Verhältnisse sind ihm noch fremd, aber sie sind doch vorbereitet und zum Theil angedeutet; die verschlossene Knospe kann sich noch zur Blume entfalten. Man könnte sagen, die Philosophie des Spinoza (selbst innerhalb ihrer Schranke betrachtet) ist wie das Hebräische eine Schrift ohne Vocale, eine spätere Zeit hat erst die Vocale dazu gesetzt und sie aussprechlich gemacht.

Der Gott des Spinoza ist noch ganz in Substantialität und dadurch in Unbeweglichkeit versunken. Denn Beweglichkeit (= Möglichkeit) ist nur im Subjekt. Die Substanz des Spinoza ist bloßes Objekt. Die Dinge folgen aus Gott nicht durch eine Bewegung, ein Wollen in ihm selbst, sondern auf jene stille Weise, wie nach seinem einen Gleichniß aus der Natur des rechtwinkeligen Dreiecks das Verhältniß der Hypothenuse

und der Katheten folgt. Seiner Intention nach ist also der Zusammenhang ein bloß logischer. Allein er erklärt selbst diesen Zusammenhang nicht, er versichert nur, daß ein solcher stattfinde. Als erste Mittelglieder zwischen Gott und den einzelnen endlichen Dingen setzt er die beiden Arten des Seyns, die unendliche Ausdehnung und das in seiner Art ebenso unendliche Denken. Aber die Substanz selbst schließt sich in ihnen nicht auf, sondern beharrt in ihrer Verschlossenheit als bloßer Grund ihrer Existenz, ohne als das gemeinschaftlich Seyende, als das lebendige Band derselben hervorzutreten. Auf die Frage, warum er der Gottheit gerade diese und keine andern Attribute gebe, antwortet er in einem seiner Briefe: dieß geschehe bloß darum, weil an dem Menschen oder in der menschlichen Natur keine andern als diese beiden erkennbar seyen (also kein Grund in der Substanz selbst, sondern bloß in der Erfahrung).

Dem unendlichen Denken und der unendlichen Ausdehnung gibt er dann wieder zwei untergeordnete Modos, wie er sie nennt, nämlich Bewegung und Ruhe. Diese also sind wieder die unmittelbaren Attribute der unendlichen Ausdehnung, so wie dann Wille und Verstand unmittelbare Attribute des unendlichen Denkens. Neue Mittelglieder. Allein er kommt dadurch den einzelnen, wirklichen Dingen nicht näher, die entweder ausgedehnte oder denkende sind, und die Affektionen, d. h. Bestimmungen der unendlichen Substanz, zunächst entweder der als ausgedehnt oder der als denkend sich darstellenden sind. Die ganze Folge ist also diese: Ganz zu oberst unendliche Substanz, hierauf Attribute, dann Modi, zuletzt Affektionen. Aber wie diese Affektionen im Unendlichen entstehen, diese Frage weist er ganz ab. Weil er schlechterdings keinen eigentlichen Uebergang vom Unendlichen zu dem Endlichen zugeben kann, so läßt er keines dieser endlichen Dinge unmittelbar aus dem Unendlichen entspringen, sondern nur mittelbar, nämlich vermittelt durch ein anderes einzelnes oder endliches, das selbst wieder durch ein anderes vermittelt ist, u. s. f. ins Unendliche. Jedes einzelne oder endliche Ding ist, wie Spinoza sagt, zum Daseyn und Wirken bestimmt nicht von Gott schlechthin, sondern von Gott, sofern er selbst schon als afficirt gedacht wird von

irgend einer Bestimmung, und diese Bestimmung selbst wieder ist nicht unmittelbar von Gott gesetzt, sondern nur von Gott, sofern er wieder mit einer andern behaftet ist, u. s. f. ins Unendliche. Ich komme also nie auf einen Punkt, wo ich die Frage aufwerfen könnte, wie die Dinge aus Gott folgen oder gefolgt sind. Spinoza leugnet also jeden wahren Anfang des Endlichen, von jedem Endlichen werden wir immer nur wieder an anderes Endliches gewiesen, von dem jenes zum Daseyn bestimmt ist, dieß geht ins Unendliche zurück, so daß wir nie fertig werden und nirgends ein unmittelbarer Uebergang aus dem Unendlichen ins Endliche nachweisen können.

Wir sind genöthigt, mit der Erklärung jedes Dings ins Unendliche zurückzugehen. Spinoza behauptet dennoch, daß jedes Ding zeitlicher Weise nur aus einem andern Ding, aus der Natur Gottes aber nur ewiger Weise (aeterno modo), aber so, daß eine die andere einschließt, folge. Alle Dinge — sowohl die jetzt seyenden, als die einst waren oder künftig seyn werden — sind durch die Natur Gottes ewiger Weise, wie die Eigenschaften eines Dreiecks, gesetzt.

Wie läßt sich nun das ewige und also zugleich Gesetztseyn mit jenem Rückgang ins Unendliche reimen, d. h. wie läßt sich jener Rückgang ins Unendliche dennoch in Ansehung Gottes zugleich als ein absolut präsenter oder gegenwärtiger denken? Spinoza antwortet hierauf durch ein mathematisches Gleichniß. Man denke sich, sagt er, zwei aus verschiedenen Mittelpunkten beschriebene Kreise, deren einer den andern einschließt, so werden die Ungleichheiten des zwischen diesen zwei Kreisen befindlichen Raums oder die Veränderungen, welche eine in diesem Zwischenraum bewegte flüssige oder weiche Materie erleiden müßte, alle Zahl übertreffen. Und dennoch, sagt er, ist hier keine äußere Unendlichkeit. Gerade wie nun hier mit der bloßen Idee zweier aus verschiedenem Mittelpunkt, aber nicht concentrisch beschriebenen Kreise eine unendliche Zahl von Ungleichheiten oder Veränderungen in einem beschränkten Raum gleichzeitig und actu gesetzt ist, so ist mit der Idee Gottes ein unendlicher Fortgang von einem Ding zum andern gesetzt. Man kann also innerhalb des mit Gott gesetzten Seyns ins Unendliche fortgehen, ohne

je aus der göttlichen Natur hervorzutreten, aber auch ohne je einen wahren Anfang des Endlichen zu finden. Kein Endliches ist unmittelbar aus Gott erklärbar. (Spinoza hat die eben beschriebene Figur zweier ineinander gelegter, aber nicht concentrischer Kreise, die also in keinem Punkt gleich weit voneinander entfernt sind, als eine Art von Symbol oder Emblem seiner ganzen Philosophie betrachtet, und sie ist daher vor seinen opp. posth. in Kupfer gestochen. Der Mathematiker, sagt er näher, zweifelt keinen Augenblick, daß die Ungleichheiten des zwischen beiden befindlichen Raums oder die Zahl der Veränderungen, die eine in demselben bewegte nachgiebige Materie erleiden würde, durch keine Zahl bestimmbar, in diesem Sinn unendlich ist; er schließt dieß nicht aus der Größe des eingeschlossenen Raums. Denn ich kann von diesem Zwischenraum wieder einen beliebig großen oder kleinen Theil nehmen, und es ist immer dieselbe Unendlichkeit gesetzt, zum Beweis, daß dieß eine Unendlichkeit ist, die in der Natur der Sache liegt und mit der Sache, d. h. mit der Idee, gesetzt ist. So also ist mit der Natur Gottes eine wesentliche Unendlichkeit gesetzt, innerhalb welcher ich ins Unendliche fortgehen kann, ohne je aus der göttlichen Natur herauszutreten).

Aber woher denn nun — nicht dieses oder jenes Ding, diese oder jene Affektion, sondern woher Affektionen der göttlichen Substanz überhaupt? Hierauf ertheilt Spinoza keine Antwort, wie er denn auch keine ertheilen kann. Bestimmung, Schranke u. s. f. läßt sich nur denken, wo Besonnenheit ist, aber das Seyn der Substanz ist ein völlig besinnungs- und in diesem Sinn schrankenloses, nämlich auch sich selbst nicht beschränkendes oder reflektirendes Seyn. Spinoza setzt also Bestimmungen in die unendliche Substanz, nicht weil in ihr selbst oder ihrem Begriff eine Nothwendigkeit liegt, sich selbst Bestimmungen zu geben, sondern weil er die Dinge nur als Selbstbestimmungen der unendlichen Substanz denken kann; daß es aber Dinge gibt, weiß er bloß aus Erfahrung, es würde ihm, so zu sagen, nicht einfallen, Affektionen in die unendliche Substanz zu setzen, wenn er keine Dinge in der Erfahrung vorfände, und so zeigt sich denn, daß er einen objektiven

Zusammenhang zwischen Gott und den Dingen zwar behauptet, aber ihn nicht wirklich aufzeigt, die Dinge sind ihm nicht von seinem Princip aus, sondern anderswoher gewiß. Es hilft nicht etwa zu sagen: Im System des Spinoza haben die endlichen Dinge keine Wahrheit, nur die unendliche Substanz, nur Gott Ist eigentlich, die Dinge haben keine wahrhafte wirkliche Existenz. Gut, antworte ich, so erkläre mir nur wenigstens ihre nicht-wirkliche, ihre bloß scheinbare Existenz. Oder: „Alles Endliche als solches nur nicht-Seyn, nur Schranke (= Negation)". Gut, so erkläre mir diese Negationen, und zwar von der Substanz aus; denn dieß muß gefordert werden.

Der Spinozismus zeigt sich also auch von dieser Seite als ein System von unvollständiger und unvollkommener Entwicklung. Hätte er statt der todten, blinden Substanz die lebendige gesetzt, so bot ihm jener Dualismus der Attribute ein Mittel dar, die Endlichkeit der Dinge wirklich zu begreifen. Wenn nämlich das ausgedehnte Wesen eigentlich das blinde, besinnungslose ist, so konnte das unendliche Denken als die ihm entgegengesetzte Potenz bestimmt werden, als die jenes außer sich Gesetzte in sich selbst zurückzubringen suchende. Dadurch entstanden denn nothwendig Modificationen 1) des ausgedehnten Wesens, und zwar nicht bloß Modificationen überhaupt, sondern bestimmte und untereinander abgestufte Modificationen des ausgedehnten Seyns, zugleich aber, indem das Denken in seinem Verhältniß zu dem Ausgedehnten einen Widerstand fand und in jeder derselben nur bis zu einem gewissen Grad des Aktus sich erhob, so waren auch in ihm, dem Denken, Bestimmungen, Modificationen gesetzt. Dieser Gedanke ist aber dem Spinoza völlig fremd, es ist, wie gesagt, ein unentwickeltes System, und inwiefern aller Irrthum nur eben von der mangelnden Kraft der Entwicklung herrührt, so ist es damit schon als falsches oder irriges dargethan, ohne daß man nöthig hat, zu den gewöhnlichen Anklagen desselben zu greifen, die theils ungerecht, theils in der That zu unbestimmt sind, um etwas gelten zu können.

Die Anklagen der ersten Art werden meist zusammengefaßt in dem ominösen Wort Pantheismus, mit dem heutzutage nach Belieben auch

das Verschiedenartigste bezeichnet wird, und dessen viele sich nur als eines leicht, ohne Nachdenken anzuwendenden Werkzeugs bedienen, um an dem, was sie nicht zu widerlegen, weil nicht einmal zu verstehen fähig sind, wenigstens einen ohnmächtigen Zorn auszulassen. Da dieser Begriff in so allgemeinem, ja man kann sagen, fast beständigem Gebrauch ist, so werde ich hier etwas über die möglichen Bedeutungen desselben, jedoch zunächst nur in Bezug auf Spinoza, sagen. Die gemeinste Vorstellung von Pantheismus und, inwiefern man das System des Spinozismus für Pantheismus erklärt, auch des Spinozismus ist diese: nach demselben sey jedes einzelne Ding, jeder Körper z. B., nur ein modificirter Gott, es gebe daher so viel Götter als einzelne Dinge; einige Neuere haben in diesem blinden Anlaufen gegen Pantheismus diesen sogar für einerlei mit Fetischismus erklärt, was allem hergebrachten und wohlbekannten Verstand der Worte entgegen ist. Denn es wird z. B. niemanden, der die Unterschiede menschlicher Vorstellungsweisen auch bloß historisch kennt, einfallen, den Fetischismus der Negervölker, die eine Straußenfeder, einen Zahn, oder ein Stück Holz oder Stein zum Gegenstand ihrer Andacht wählen, für einerlei zu halten mit dem Pantheismus eines gebildeten Indiers. In besonderer Beziehung auf Spinoza ist es jedem auch wissenschaftlich Ungeübten begreiflich zu machen, daß gerade, wenn das alles Seyende, als solches, welches eben darum selbst nicht ein besonderes oder einzelnes Seyendes seyn kann, Gott ist — daß gerade darum Gott selbst nichts von allem Besonderen oder Einzelnen seyn könne. — Nun läßt sich aber der Begriff auch so fassen: Obgleich nichts Einzelnes Gott genannt werden könne, so sey doch die Welt als Einheit oder als All gedacht Gott gleich, oder, wie man gewöhnlich sagt, von Gott nicht unterschieden. Allein versteht man unter diesem All wirklich nur das Collektivum der endlichen Dinge, so ist es nicht wahr, daß Spinoza sie von Gott nicht unterscheide. Denn das ist seine beständige Lehre von Anfang bis zu Ende, Gott sey das, was durch sich selbst begriffen werde, was keinen andern Begriff voraussetze, die Welt aber sey das, was nur nach Gott sey, und nur als Folge von Gott begriffen werde (Substantia divina

naturâ prior suis affectionibus). Diese Lehre, welche die absolute Selbständigkeit Gottes und die absolute Unselbständigkeit der Dinge behauptet, setzt zwischen beiden einen Unterschied, der wahrhaft differentia totius generis ist, und so wenig als das einzelne Ding, so wenig kann auch die Welt als bloßer Complex derselben nach Spinoza je Gott genannt werden. Zum Ueberfluß sagt noch Spinoza: Substantia infinita in se considerata et sepositis suis affectionibus allein sey Gott. Es bliebe also nur übrig zu sagen, nach Spinoza sey zwar die Welt nicht Gott, wohl aber sey umgekehrt Gott die Welt, oder er sey Welt überhaupt, d. h. es sey unmittelbar mit seinem Seyn eine Totalität von Bestimmungen dieses Seyns gesetzt. Hieraus würde aber nicht folgen, daß alles — Gott sey, wie man durch das Wort Pantheismus ausdrückt, sondern daß Gott alles sey. Hier wird es nun aber allen Systemen ungemein schwer zu zeigen, wie und in welchem Sinne Gott nicht alles sey, d. h. wie man Gott von irgend etwas schlechthin ausschließen könne. Ferner ist auch der Sinn des Satzes: Gott sey alles, nicht der, er sey seinem Wesen nach alles, denn dieß bleibt immer einfach (prius affectionibus) und Eins, sondern nur, er sey seiner Existenz nach alles; der als existirend, in der Entfaltung seines ganzen Seyns und gleichsam außer sich betrachtete Gott sey die Totalität aller Bestimmungen des Seyns, nicht aber Gott in seinem Wesen, an sich oder in seiner Verborgenheit betrachtet. Dieß ist eine sehr wichtige Unterscheidung, die man gewöhnlich gern übersieht. Indeß ist es allerdings auch mit dieser Unterscheidung noch nicht ausgemacht, daß es eine richtige Art von Gott zu denken und zu sprechen sey, wenn man sagt, Gott sey in seinem Seyn oder seinem Seyn nach die Totalität aller Bestimmungen des Seyns, und wenn man dieß (obgleich nicht ganz sprachrichtig) Pantheismus nennen will, so ist allerdings über diesen Begriff des Pantheismus noch nicht entschieden. Dieß zu entscheiden, ist Sache der Philosophie selbst.

Andere Vorwürfe, die man Spinoza macht, sind, wenn man sie genauer untersucht, eigentlich unbestimmt, denn jeder Vorwurf wird ein bestimmter nur, wenn man dem Verworfenen das Rechte und das Wahre

entgegenstellen kann, wie man z. B. kein Recht hat, einen Feldherrn zu tadeln, daß er die Schlacht verloren, wenn man nicht angeben kann, wie er sie entweder hätte vermeiden oder gewinnen können. So ist es namentlich auch mit jener angeblichen Nichtunterscheidung Gottes von der Welt. Solange die bisherige Unbestimmtheit in Ansehung der **Art** von Einheit, in welcher Gott nach jedem System mit der Welt stehen muß, fortdauert (denn in eine förmliche Trennung darf doch die Unterscheidung in keinem Fall ausschlagen), solang die Grenze jener Unterscheidung nicht angegeben, so lang hat jener Vorwurf gegen Spinoza keine Bestimmtheit. Dasselbe ist von dem anderen nicht minder gewöhnlichen zu sagen, daß Spinoza die Persönlichkeit Gottes leugne. Allerdings hat Gott nach Spinoza keine von seinem Wesen verschiedene Existenz. Er ist *nur* sein Wesen, und sein Wesen ist das allgemeine Wesen, die allgemeine Substanz. Ferner ist er auch gegen die Welt nicht in einem *freien*, d. h. persönlichen, Verhältniß; die Welt ist eine Folge seiner Existenz, und da er seiner *Natur* nach, d. h. nothwendig existirt, so ist auch die Welt eine Folge seiner Natur. Aber solange die wissenschaftlichen Begriffe so beschaffen sind, daß selbst diejenigen Philosophen, welche für die Persönlichkeit Gottes streiten, sich zu dem Bekenntniß gezwungen sehen: nach wissenschaftlichen Begriffen sey die Persönlichkeit Gottes unbegreiflich, so lange hat auch dieser Vorwurf keine Kraft.

Es bleibt also in Ansehung des Spinozismus vor der Hand wohl nichts klar, als daß er ein System bloßer Nothwendigkeit sey, d. h. das alles als bloß nothwendige Folge aus der göttlichen Natur (nicht als freie, zufällige Folge seines Wollens) erklärt. Allein es ist dieß kein Vorwurf, der dem Spinozismus ausschließlich gemacht werden kann.

Die Lehre des Spinoza ist im Allgemeinen ein Nothwendigkeitssystem. Aber auch innerhalb dieser Schranke ist es ein unentwickeltes System. Insbesondere darum, weil die Substanz bei ihm ganz unbeweglich ist, die todt, unbeweglich *nur* seyende, in ihrem Seyn verlorene, nicht in diesem Seyn sich selbst besitzende und steigernde, die sich also auch wieder frei verhielte gegen dieses Seyn. Wenn nun der Spinozismus ein unentwickeltes Nothwendigkeitssystem ist, so läßt sich zum voraus erwarten,

daß zunächst in den unmittelbar folgenden Lehren nun eben dieses Nothwendigkeitssystem mehr entwickelt, nicht aber die Nothwendigkeit selbst überwunden worden sey. Denn es ist die Natur des menschlichen Geistes, besonders im philosophischen Fortschreiten nichts unerörtert zurückzulassen, auch von einem Princip nicht abzustehen, bis es in allen seinen Folgen erschöpft ist. Nicht daß entgegengesetzte Bestrebungen und Versuche nicht immer dazwischen treten, so auch gegen Spinoza und die folgenden — aber da sie sich gegen das Unentwickelte richten, so gewinnt dieß durch den Widerspruch selbst nur eine höhere Stufe der Entwicklung, und es steht nun mit ganz andern und neuen Kräften wieder auf, gegen welche die früheren Einwürfe, die nur das Unentwickelte trafen, nichts mehr vermögen.

Man hat das Leibnizische System (in der Aufeinanderfolge der philosophischen Entwicklung das nächste nach dem Spinozischen) schon sehr früh als ein dem Spinoza stillschweigend entgegengesetztes und dessen Princip gleichsam untergrabendes gerühmt. Allein es verhält sich damit ganz anders. Was man im Spinozismus das Anstößigste fand, war, daß Gott unter dem Einen seiner Attribute betrachtet die ausgedehnte Substanz sey. Nun sagt man: Leibniz räumt das Ausgedehnte überhaupt hinweg und vergeistigt alles. Allein in dem Sinn, in welchem es Leibniz entfernt, war es auch durch Spinoza schon entfernt, und umgekehrt in dem Sinn, in welchem es Spinoza behauptet, behält es auch Leibniz bei. Nämlich Leibniz sagt: Die Substanz ist Monas; wir können dieß vorläufig genügend erklären, wenn wir sagen: seine Meinung ist, die Substanz sey geistige Substanz. Dieser Begriff tritt aber zunächst nur entgegen der schlechten Vorstellung von der Materie als einem Zusammengesetzten. Leibniz sagt: Sowohl das, was wir das Ausgedehnte als das, was wir das Denkende nennen, — beides ist an sich nur geistige Substanz. Aber eben dasselbe sagt rechtverstanden auch Spinoza, der mehr als einmal versichert, die Ausdehnung als göttliches Attribut, oder sie wahrhaft betrachtet und so wie sie Ist, sey nicht in Theile trennbar oder aus Theilen zusammengesetzt, sondern ein schlechthin Einfaches; ebenso sey auch die Materie nicht theilbar oder zusammengesetzt

als Subſtanz, ſondern nur ſofern ſie abstracte, abgezogen von der Subſtanz und folglich unwahr, betrachtet werde. Wenn man nun unter dem Materiellen nur das Zuſammengeſetzte verſteht, ſo war dem Spinoza das Ausgedehnte oder die Subſtanz unter dieſem Attribut betrachtet ebenſo geiſtig wie Leibniz ſelbſt die Vorſtellung. Die theilbare oder aus Theilen zuſammengeſetzte Materie entſteht dem Spinoza ebenſowohl nur in Folge einer falſchen und unrechten Betrachtung, als ſie Leibnizen durch eine bloß verworrene Vorſtellung entſteht. Leibniz leugnet auch nicht ſchlechthin das Theilbare der Materie (als Schein). Leibniz nimmt jene Einheiten, die er Monaden nennt, auch als die letzten, obwohl geiſtigen Elemente alles Materiellen an. Eine Monade für ſich betrachtet iſt ſchlechthin unkörperlich, reine Vorſtellkraft (denn dieß: Vorſtellkraft zu ſeyn, iſt nach ihm das Weſen alles Seyenden. Nur dasjenige Iſt, was vorſtellt); aber mehrere Monaden bilden zuſammen ein Ganzes, das aus relativ untergeordneten und relativ herrſchenden Monaden beſteht, über denen zuletzt Eine dominirende Monas ſich erhebt. Wer nun dieſes Ganze ſo ſähe, wie es Gott ſieht, d. h. nur als ein Ganzes zuſammenhangender und einander gegenſeitig vorausſetzender rein geiſtiger Kräfte, der würde nichts von körperlicher Ausdehnung wahrnehmen. Allein das einzelne Weltweſen, der Menſch z. B., ſteht nicht in jenem perſpektiviſchen Mittelpunkt, wo ihm die Dinge ſo erſcheinen, ſondern außer demſelben, und durch dieſe Art von Verſchiebung der Monaden aneinander entſteht eine verworrene Vorſtellung, und der bloße Schein, das bloße Phänomen dieſer verworrenen Vorſtellung iſt das körperlich Ausgedehnte, das an ſich nicht mehr Realität hat als z. B. der Regenbogen. Was nun Spinoza auf dieſe Art durch eine bloß abſtrakte Betrachtungsweiſe, durch Abſtraktion von der an ſich untheilbaren Subſtanz entſtehen läßt — das Scheinbild der theilbaren Materie —, das entſteht für Leibniz durch eine verworrene Vorſtellung. Jedes körperliche Ding iſt an ſich nur ein Ganzes geiſtiger Kräfte, könnten wir es adäquat vorſtellen wie Gott, ſo würden wir nichts als Geiſtiges darin ſehen. Nur die verworrene Vorſtellung erzeugt den Schein der Körperlichkeit. Welche von beiden Erklärungen

einleuchtender ist, will ich nicht untersuchen. Ich erwähne dieß nur in der Absicht, zu zeigen, daß wenn man unter der Monas das einfache Geistige versteht, die wahre Substanz der Materie auch dem Spinoza einfach und untheilbar ist. Hierin also hat Leibniz nichts vor Spinoza voraus; dagegen ist zwischen beiden der große Unterschied, daß Spinoza an den zwei Attributen einen wirklichen Gegensatz hat, den er freilich zur Entwicklung nicht benutzt, der aber doch benützt werden könnte. Wo Gegensatz ist, da ist Leben. Leibniz dagegen ist ein absoluter Unitarier, um mich so auszudrücken. Er kennt nichts als Geist, bei ihm ist nichts Ungeistiges, dem Geist Entgegengesetztes. Die Unterschiede, die bei ihm vorkommen, sind wirklich bloß quantitative — es gibt vollkommenere und unvollkommenere Monaden; die eine ist ihm in Bewußtlosigkeit versunken, die andere bewußt; aber weder woher dieser Unterschied eigentlich kommt, kann er darlegen, denn er hat nichts an sich Ungeistiges, an sich dem Bewußten Entgegengesetztes, noch warum überhaupt ein solcher Unterschied stattfindet. In dieser Hinsicht wäre also mit Leibniz' Monadenlehre gegen Spinoza nicht viel gewonnen.

Auf andere Art aber hat man gemeint, im Begriff der Monas einen Gegensatz und Widerspruch gegen den Spinoza zu finden. Denn jede Monas sey eine eigne, eine rein in sich abgeschlossene Substanz, es gebe daher so viele Substanzen oder Centra, als es Monaden gebe, und nicht bloß Eine Substanz, wie Spinoza behauptet. Allein in dem Sinn, in welchem Leibniz mehrere Substanzen annimmt, in dem Sinn nimmt sie auch Spinoza an, nämlich mehrere, ja unendlich viele Modificationen der Substanz, und in dem Sinn, in welchem dieser nur Eine Substanz behauptet, muß am Ende auch Leibniz nur Eine annehmen. Denn er denkt sich, wie schon gesagt, die Monaden einander unter- und übergeordnet; dieß führt ihn auf eine Urmonade, auf eine alles dominirende, eine Weltmonade. Diese Urmonas ist Gott, der auch die einzige Substanz ist, wenn man unter Substanz das versteht, was Spinoza: id, cujus conceptus non eget conceptu alterius rei, und so denkt sie sich Leibniz wirklich. Alles kommt nur darauf an, welches Verhältniß er den abgeleiteten, von der Urmonas abhängigen

Monaden zu der Urmonade gibt. Hierüber will ich denn seine eignen Worte anführen: Deus solus est unitas primitiva, sive substantia originaria (= cujus conceptus non eget etc.), cujus productiones (hier Schöpfung) sunt omnes monades creatae aut (NB.) derivatae, et nascuntur, ut ita loquar, per continuas Divinitatis fulgurationes, per receptivitatem Creaturae limitatas, cui essentiale est, esse limitatam. Also Gott allein ist ihm substantia originaria; von ihm werden die andern producirt. Spinoza bedient sich dieses Worts nicht, oder nur uneigentlich. Die Dinge sind dem Spinoza bloße logische Emanationen. Es fragt sich also, was dieses Produciren bei Leibniz bedeute. Statt eines Begriffs gibt er uns ein Bild — die einzelnen, abgeleiteten Monaden entstehen durch ein beständiges Ausblitzen oder Wetterleuchten der Gottheit. Ein solches Effulguriren ist etwas zu Unbestimmtes, als daß man daraus die Bestimmtheit der Dinge erklären könnte. Er erklärt also die Bestimmtheit der Dinge, indem er sagt: jenes Wetterleuchten werde durch die Receptivität der Creatur limitirt (sie haben nur ein gewisses Maß, Gott aufzunehmen). Hier müßte man also der Creatur eine Receptivität zuschreiben, noch ehe sie existirt; es sey der Creatur, sagt er, wesentlich, limitirt, eingeschränkt zu seyn. Freilich wenn sie erst ist. Aber die Frage ist ja eben die Creatur, d. h. also, wie die Limitation entstehe, und da diese nicht bedingt seyn kann durch die eingeschränkte Receptivität der noch nicht existirenden Creatur, und der Grund dieser Einschränkung ebensowenig in der unendlichen Macht der Gottheit liegen kann, so ist leicht einzusehen, daß der Grund der Limitation nur in dem göttlichen Willen liegen kann. Dieß sagt Leibniz nicht, so offenbar er es sagen müßte (er respektirt die Limitation der Creatur). Daß er dieß zu behaupten so offenbar vermeidet, zeigt wohl, wie das Ganze gemeint ist. Nämlich er will mit dem übrigens schönen Bilde des Wetterleuchtens, wobei Gott gleichsam wie eine von Realität schwangere Wolke gedacht wird, nur sagen: die geschaffenen Monaden folgen aus Gott oder der göttlichen Natur ebenso still und ohne eigne That, wie sie nach Spinoza aus ihr folgen. Er bedient sich nur eines physischen Bildes, wie

Spinoza eines geometrischen Gleichnisses; in der Sache aber läuft es auf Eins hinaus. Das von ihm gebrauchte Bild kommt auf das uralte der Emanation zurück. Aber auch Spinoza ist ja Emanationist, freilich nicht physischer, sondern logischer; auch behauptet er freilich nicht ein äußeres Getrenntwerden des Ausfließenden von seiner Quelle, wie man die Emanation gewöhnlich versteht (denn ob sie je und in irgend einem System, z. B. dem der jüdischen Cabbala, so zu verstehen gewesen sey, ist noch eine große Frage), sondern das aus Gott Folgende bleibt in Gott, und man kann insofern seine Lehre eine immanente Emanationslehre nennen. Die reinen Monaden sind aber auch nach Leibniz in Gott. Denn das Körperliche entsteht ihm nur, indem sie außer Gott betrachtet werden. Ein wahrer Unterschied dagegen liegt in dem schon Bemerkten. Wenn Spinoza, ob er gleich keinen Gebrauch davon machte, doch in der ursprünglichen Zweiheit, die er in das höchste Wesen setzte, noch immer ein Mittel besaß, eine Schöpfung endlicher Dinge begreiflich zu machen, so fehlt dieß Leibnizen gänzlich. — Noch ist zu bemerken, daß Leibniz mit jener Erklärung nur erst die einfachen Monaden hat, noch nicht aber eigentlich die Dinge, welche nach ihm aus einer Accumulation oder Verkettung von Monaden bestehen. Es müßten also eigentlich nicht die Monaden, sondern diese Totalitäten, Verknüpfungen oder Systeme von aus Gott emanirten seyn, oder müßte noch besonders erklärt werden, wie sie auf die angenommene Weise verknüpft werden, d. h. es lohnt nicht der Mühe, weiter in dieser Beurtheilung zu gehen; denn was angeführt worden, reicht wohl hin, uns zu überzeugen, daß man dem sinnreichen Manne Unrecht thun würde, wenn man seine Monadenlehre für etwas mehr als für eine Hypothese halten wollte, die er sich ausgedacht hatte, vielleicht nur um dem Spinozismus einstweilen etwas anderes entgegenzustellen, um die Welt darüber gleichsam zu zerstreuen. Von einer Seite gelang es dieser Hypothese wirklich sich wichtig zu machen. Denn wie die Zeitgenossen sich meist an die Nebensache hängen, so war jene Cartesianische Frage de commercio animi et corporis die allerwichtigste geworden. Hier unterschied sich nun Leibniz von Cartesius dadurch. Leibniz war entschiedener Antidualist,

Leibliches und Geistiges waren ihm insofern eins, als er beides zuletzt auf den Begriff der Monas zurückführte. Er hatte also nicht die Schwierigkeit, welche Cartesius hatte. Aber jede Monas war ihm ein absolutes Centrum, ein Universum für sich, eine abgeschlossene Welt, eine reine Ichheit, in die nichts von außen hineinkommen konnte. Die Monaden, sagt er, haben keine Fenster, durch welche die Dinge hineinstiegen. Wie kommt es denn aber, daß diese Monaden, die gegeneinander lauter Selbständigkeiten sind, unter sich übereinstimmen, oder daß die eine bestimmend für die Vorstellungen der andern wird, denn ihr Wesen besteht ja in bloßer Vorstellung, jede Monas ist nur eine eigne, selbständige vis repraesentativa, oder ein centrum repraesentativum Universi, das freilich nur wieder die Vorstellungen der andern vorstellt? Wie läßt sich insbesondere jenes innige und unmittelbare Verhältniß erklären zwischen der Monade, welche die dominirende meines Organismus, die unmittelbare Seele des Leibes, die bloß thierische Seele ist, und zwischen der höheren, welche die vernünftige Seele ist? Hierauf antwortet Leibniz: „Beide sind so zueinander gestimmt und aufeinander berechnet, daß die vernünftige Seele zufolge der bloßen immanenten Evolution ihrer Vorstellungen, und ohne aus sich selbst hinauszugehen, alles vorstellt, was in dem Körper vorgeht, gleich als ob sie von ihm afficirt würde (wer sieht hier nicht den nur im Ausdruck verkümmerten Spinozischen Satz? ... Spinoza sagt: die Seele ist nichts anderes als der unmittelbare Begriff des Körpers, an die Stelle von: Begriff setzte Leibniz das bei weitem nicht so viel bedeutende Wort: Vorstellkraft); hinwiederum, fährt er fort, drückt der Körper bloß einem immanenten Gesetz seiner Evolution folgend alles, was in der Seele vorgeht, durch seine Bewegungen aus, gleich als wäre er zu diesen von der Seele bestimmt worden; sie verhalten sich (er selbst bedient sich dieses Gleichnisses) wie zwei Uhren, die der Meister so eingerichtet und aufgezogen hat, daß die eine, ohne von der andern zu wissen, zugleich mit der andern Stunden und Viertel schlägt. Dieses also ist das so berühmt gewordene System der sogenannten vorherbestimmten (prästabilirten) Harmonie, zu seiner Zeit Gegenstand unendlicher Erörterungen, eines

langen Hin- und Widerredens, heutzutag höchstens als eine philosophische Antiquität zu betrachten und als Anlaß, sich über die Langmuth des deutschen Geistes zu verwundern, der bei so wenig natürlichen und doch zugleich so untergeordneten Vorstellungen so lange sich festhalten ließ.

Wenn wir nach allem diesem den Leibnizianismus zunächst nur als einen verkümmerten Spinozismus ansehen können, so müssen wir wenigstens Eine verdienstliche Seite desselben rühmen, diese nämlich, daß er sich nicht begnügte, von den Dingen immer nur in abstracto, ohne alle Rücksicht ihrer Unterschiede und Abstufungen, zu reden. Leibniz zuerst nannte die Welt der unorganischen und insgemein todt genannten Körper eine schlafende Monadenwelt; die Seele der Pflanzen und der Thiere war ihm die bloß träumende Monas, die vernünftige Seele erst die wachende. Obgleich er diese Abstufung bloß bildlich ausgedrückt hat, soll sie ihm doch nicht übersehen werden, sie war der erste Anfang, das Eine Wesen der Natur in der nothwendigen Stufenfolge seines zu-sich-selbst-Kommens zu betrachten, und kann insofern gelten als der erste Keim späterer, lebendigerer Entwicklung. Diese Seite ist noch die schönste und beste der Leibnizischen Lehre; von dieser Seite vorzüglich ist sie dargestellt in den bekannten Thesibus, die Leibniz über sein System für den berühmten Prinz Eugen von Savoyen schrieb, und die daher unter dem Namen der Theses in gratiam principis Eugenii bekannt, zugleich beweisen, daß die großen Feldherrn und Prinzen der damaligen Zeit sich mehr, als man heutzutage rühmen kann, mit der Philosophie zu schaffen machten — doch auch Eugen war nicht ein Deutscher.

Sonst hat in Bezug auf den Spinoza Leibniz, wie gesagt, nur dahin gewirkt, den speculativen Sinn dieses Systems aus den Gedanken seiner und der folgenden Zeit zu verdrängen. Sein Verhältniß zu diesem, dessen er gleichwohl selten und stets nur im Vorübergehen erwähnt, war indeß nicht sowohl das eines Gegners als das eines klüglich zurechtlegenden und zu vermitteln suchenden Auslegers. In diesem Sinn ist vorzüglich die Theodicee geschrieben, die durchgängig, ohne ihn viel zu nennen, den Spinoza voraussetzt, aber mehr von ihm abzulenken, ihn zu vermeiden sucht, als auf ihn zugeht. Dieses Werk sollte eine

Rechtfertigung Gottes wegen der Zulassung des Bösen und des Uebels in der Welt enthalten. Aber schon die Stellung, welche der Frage über den Ursprung des Bösen und des Uebels in der Welt gegeben ist — es wird nämlich eine Rechtfertigung Gottes in dieser Beziehung gefordert — diese Stellung schon setzt ein freies Verhältniß Gottes zu der Welt voraus. Denn wenn die Welt eine bloße nothwendige Folge der göttlichen Natur ist, so kann in den Dingen und in der Welt wahrhaft betrachtet, d. h. nach der Art und Weise, wie sie aus der göttlichen Natur folgen, weder wahrhaft ein Uebel noch wahrhaft etwas Böses seyn. Leibniz war also durch die Frage schon, die er übrigens nicht sich selbst gestellt, sondern als Aufgabe einer hohen Person erhalten hatte (es war die Churfürstin Sophie von Braunschweig, deren Nachkommen noch heute den Thron von Großbritannien einnehmen, die ihn dazu aufgefordert, und an der er eine große Gönnerin hatte, wie früher Cartesius an der schon erwähnten Prinzessin Elisabeth: niemand ist unbekannt, was Wissenschaft und Kunst dem Pfälzischen Haus verdankten, Karl Friedrich gab Spinoza eine Professur in Heidelberg) durch die Aufgabe nun schon war Leibniz genöthigt, Gott ein anderes Verhältniß zu der Welt und zu den Dingen zu geben, als das Spinoza und das er selbst ihm in seinen monadologischen Principien gegeben hatte. Er stellt sich also Gott vor als vor aller Zeit rathschlagend mit sich selbst, 1) ob es unter den nothwendigen Einschränkungen, denen eine — von ihm unterschiedene Welt unterworfen seyn müßte, besser sey, eine solche Welt zu schaffen, oder dieß gänzlich zu unterlassen, 2) welche von den verschiedenen möglichen Ordnungen der Dinge unter jenen unvermeidlichen Einschränkungen, deren nothwendige Folgen (wie er annimmt) ebensowohl das physische Uebel als das moralische Böse seyn müsse — welche Ordnung der Dinge also unter Voraussetzung jener Einschränkungen unter allen möglichen noch die beste seyn würde; dieser Berathschlagung zufolge läßt er dann Gott den Entschluß zu der gegenwärtigen Welt fassen, welche demnach nicht die schlechthin, aber die doch unter jenen Voraussetzungen beste ist; woher denn der Name Optimismus, den man der Leibnizischen Vorstellung gab. Demgemäß hätte

Leibniz 1) eine Entstehung der Welt in der Zeit und 2) eine Zeit vor der Welt, überhaupt nicht einen bloß logischen, sondern einen reellen und geschichtlichen Ursprung derselben behauptet. Indeß wollten gleich bei oder wenigstens bald nach der Erscheinung der Theodicee manche an der Aufrichtigkeit dieser Leibnizischen Darstellung zweifeln, und ein, freilich wegen seiner großen Eitelkeit wenig glaubwürdiger Mann wollte sogar von Leibniz selbst eine schriftliche Aeußerung erhalten haben, die angezeigt hätte, daß er seine ganze Theorie in der Theodicee selbst als einen bloßen lusus ingenii angesehen habe. Sollte ich darüber eine Meinung äußern, so wäre ich eher geneigt anzunehmen, daß Leibniz seine Monadologie als einen bloßen lusus ingenii betrachtet habe, die er nur den Vorstellungen anderer gleichzeitiger oder ihm vorangegangener Philosophen entgegenstellte, und daß es ihm vielmehr mit der Theodicee Ernst gewesen. Leibniz war ein viel zu erfahrener von der einen und ein zu genialer Mann auf der andern Seite, als daß er selbst seine Monadenlehre für etwas mehr als eine bloß vorübergehende Vorstellung hätte halten können [1]. Welche Meinung man indeß darüber fasse, hat insofern weniger Wichtigkeit, als selbst die recht verstandene Theodicee noch immer nicht als ein eigentlicher Widerspruch gegen die Spinozistische Denkart, sondern nur als eine mildernde und accommodirende Auslegung derselben erscheinen kann. Leibniz leitet das Böse in der Welt von der nothwendigen Limitation in der Creatur her. Dieß heißt aber nichts anderes behaupten, als was Spinoza behauptet: „Die Kraft, die im Bösen sich zeigt, ist positiv betrachtet dieselbe, die im Guten wirkt; sie ist zwar vergleichungsweise unvollkommener (weniger positiv) als die im Guten, an sich aber oder außer der Vergleichung betrachtet doch selbst etwas Positives und auch eine Vollkommenheit. Das, was wir Böses daran nennen, ist nur der geringere Grad des Positiven, das aber bloß für unsere Vergleichung als ein Mangel erscheint, in der Natur oder im Ganzen keiner ist, da auch dieses Minus zur Vollkommenheit des Ganzen gehört". Dieß ist die wahre Meinung des Spinoza, die auch in seinem System vollkommen folgerichtig ist. Nach Leibniz

[1] Vgl. 2te Abth., Bd. I, S. 278. D. H.

ist in dem Bösen ebenfalls nur ein Plus von Limitation und ein Minus von Position. Dieses Minus von Positivem in dem einen gehört aber ebenso nothwendig zu der möglich besten Welt als das Plus des Positiven in dem andern, ja wie in der Natur ein Uebergewicht des Positiven auf der einen ein gleiches Uebergewicht des Negativen auf der andern zur nothwendigen Folge hat, so ist es wohl auch in der sittlichen Welt.

Leibniz vertheidigt Gott wegen Zulassung des Bösen hauptsächlich durch Unterscheidung des göttlichen Willens und Verstandes. Gott, sagt er, kann nichts gegen den Verstand, der Verstand bringt es aber mit sich, daß die Creatur überhaupt, und daß sie in verschiedenen Graden limitirt sey; diese Limitation (und mit ihr die Möglichkeit des Bösen) ist also unabhängig von dem göttlichen Willen, Gott hat nicht diese, sondern er hat nur das Gute gewollt. Er weiß also kein anderes Mittel, Gott wegen der Zulassung des Bösen, wie er für nöthig hält, zu rechtfertigen, als indem er das Böse in die Limitation, d. h. in etwas setzt, das nur Mangel oder Beraubung ist. Und doch muß zum Bösen etwas mehr als bloße Limitation gehören; denn unter allen Creaturen ist gerade nur die vollkommenste, d. h. die am wenigsten limitirte, des Bösen fähig, nichts davon zu sagen, daß nach der dogmatischen Vorstellung, welche Leibniz auf jede Weise schont, der Teufel nicht die limitirteste, sondern vielmehr die illimitirteste Creatur ist. Leibnizens Erklärung möchte etwa das bloß niederträchtige oder gemein Böse erklären, nicht aber das Böse in seinen großen Erscheinungen, wie es sich in der Weltgeschichte vereint mit der höchsten Energie und Vortrefflichkeit — nicht bloß der geistigen, sondern selbst der moralischen Kräfte sich zeigt. Nimmt man nun noch hinzu, daß nach Leibniz' Lehre auch das entschiedene Böse nothwendig zur Vollkommenheit der Welt beiträgt und insofern nothwendig selbst ein vollkommenes ist, so sieht man nicht, wo hier ein Unterschied seyn soll. Man könnte sagen: Leibniz verbreitet doch durch jene, von ihm übrigens völlig unbegründet gelassene Voranstellung eines freien Entschlusses in Gott über das Ganze ein milderndes Licht. Aber gehört am Ende nicht auch dieser Entschluß zur Natur Gottes, konnte er sich ihm versagen? Wohl nicht. Der

Entſchluß war alſo in Anſehung Gottes ſelbſt ein nothwendiger. Leibniz ſucht dieſe Nothwendigkeit nur dadurch zu mildern, daß er ſie als eine moraliſche vorſtellt. Allein wenn die moraliſche Nothwendigkeit, das Gute und unter gegebenen Bedingungen das Beſte zu wählen, zur Natur, zum Weſen Gottes gehört, wie Leibniz behauptet, ſo iſt dieß nur ein Verſuch, die Nothwendigkeit, mit welcher, wie Spinoza ſagt, alles aus dem göttlichen Weſen fließt, zu vermitteln und verſtändlich zu machen, nicht aber ſie aufzuheben. Um dieſen falſch-mildernden Schein, den die Vorſtellung einer bloß in der ſittlichen Natur Gottes gegründeten Nothwendigkeit über das Syſtem der Nothwendigkeit überhaupt verbreitet, zu zerſtreuen, bedarf es nur einer kurzen Ueberlegung. Es gehört allerdings zu den gewöhnlichen populär rationaliſtiſchen Vorſtellungen, daß Gott ſchlechterdings und ſeiner Natur zufolge nur das Gute thun könne, und unter dem Guten verſteht man das dem Moral-Geſetz Gemäße. Aber Gott iſt außer und über allem Geſetz, denn er ſelbſt iſt das Geſetz. »Gott iſt der Herr jure absolute positivo, wie er iſt, weil er Iſt; es gibt nicht ein Gutes vor und außer ihm, das er wollen müßte, es gibt nur Gutes erſt nach ihm und als Folge von ihm; gut iſt nur, was Er will, und nur weil er es will, iſt es gut (nicht an ſich), wenn Er es nicht wollte, wär' es nicht gut. Wenn man nun darüber ins Klare gekommen iſt und das Herz gefaßt hat dieß einzuſehen, ſo ſieht man, daß jene gewöhnliche Lehre: Gott könne nur das Gute thun, ein tautologiſcher Satz iſt; denn gut iſt nur, was Gott thut, und inſofern kann er freilich nur das Gute thun. Wer nur einigermaßen Beſcheid weiß in unſerer Zeit, der weiß auch, daß jener Satz, der die Freiheit in Gott unter dem Schein von ſittlicher Nothwendigkeit ganz aufhebt, der letzte Halt des Rationalismus iſt, der ſich ſogar anmaßt, ausſchließlich gleichſam ſittlich zu ſeyn, übrigens indem er ſich bloß dem Poſitiven der geoffenbarten Religion entgegenſtellt, eigentlich allem Poſitiven auch in der Philoſophie entgegen iſt.

Es mag ſcheinen, daß unſer Urtheil über Leibniz im Ganzen nicht ſehr günſtig gelautet. Dieſes Urtheil kann jedoch dem wahren Geiſte des Mannes keinen Eintrag thun. Seine Philoſophie war nicht

unbedingt seine Philosophie, es war einem großen Theile nach die Philosophie seines Zeitalters, d. h. die Philosophie, welche seine Zeit allein zu tragen fähig war. Gewiß sah Leibnizens Geist weiter, als er zu erkennen gab. Er war gleichsam mit einem magischen Blick begabt, einem Blick, dem jeder Gegenstand, auf den er sich heftete, wie von selbst sich aufschloß. Leibniz wird durch die Weite und Umfassung seines Geistes, die Fruchtbarkeit seiner Ideen, die ungemeine Gabe sinnreicher Erfindung, die ihm beiwohnte, und die in der Philosophie etwas so Seltenes ist als in der Poesie oder in irgend einer Art menschlicher Bestrebungen, — er wird durch dieß alles immer ein Stolz der deutschen Nation bleiben; sein mehr vermittelnder als revolutionärer Geist ging schon zufolge der ihm einwohnenden Ruhe durchaus nur stufenweise, er that immer nur das Nächste und suchte Extreme eher zu verbinden als selbst Extreme aufzustellen; wenn er mit so großen Eigenschaften nicht das alles leistete, das er leisten konnte, so muß man die unüberwindliche Erstorbenheit seiner Zeit in Betracht ziehen, jener traurigen Zeit, die in Deutschland unmittelbar auf die Zerrüttungen des 30jährigen Kriegs folgte; Cartesius, der Anfänger der neueren Philosophie, starb zwei Jahre nach dem Ende dieses Kriegs, der größte Theil seines Lebens war während desselben verflossen. Leibniz war zwei Jahre vor dem westphälischen Frieden (1646) geboren. Es scheint, daß jene geistigen Bewegungen, welche die Principien des inneren Lebens aufs neu' in Frage stellen, mit den äußeren Bewegungen stets in einer gewissen Beziehung stehen. Kants Philosophie fiel gleichzeitig mit der französischen Revolution [1], und noch hat keiner seiner Nachfolger das Ende dieser politisch zerrissenen Zeit erlebt, in der man, wie es scheint, jeden Mißverstand stets nur durch einen neuen und größeren auszugleichen wußte.

Das Hauptbestreben von Leibniz scheint gewesen zu seyn, das revolutionäre Element, das durch Cartesius in die Philosophie gekommen war, wieder zu beschwichtigen, und gegen den objektiven Rationalismus des Spinoza, der in der That ein vorzeitiger war — zu früh der freien wissenschaftlichen Dialektik ein Ende zu machen suchte —

[1] Vergl. den Nachruf an Kant, Bd. VI, S. 4. D. H.

gegen diesen erstarrenden Rationalismus wieder die Freiheit einer noch lange nicht erschöpften und ans Ende gekommenen Dialektik geltend zu machen. Unvermeidlich mußte er so dem objektiven Rationalismus des Spinoza eine subjektive, eine bloß räsonnirende, subjektive Vernünftigkeit begründende Philosophie entgegenstellen, aus der durch eine natürliche Folge, besonders nachdem Christian Wolff, langweiligen Andenkens, sich der Leibnizischen Ideen bemächtigt hatte, jener Rationalismus hervorging, der besonders in der Religion so lange Zeit herrschend blieb. Die ersten theologischen Rationalisten waren lauter Wolffianer, die in dem Staat aufgestanden waren, in welchem die Wolffische Philosophie lange Zeit gleichsam die privilegirte gewesen war. Leibniz lenkte wieder zu der alten Metaphysik um und wurde so allerdings der mittelbare Urheber oder doch Veranlasser jener Gestalt, welche die Schulmetaphysik vor Kant angenommen hatte. Kant aber sollte für diese neuere Metaphysik eben das werden, was Cartesius für die alte war. Der allgemeine Charakter der scholastischen Metaphysik, dem auch die neuere im Ganzen treu blieb, beruht 1) auf der Voraussetzung gewisser allgemeiner Begriffe, die als unmittelbar mit dem Verstande selbst gegeben angenommen werden. Leibniz hatte sich sehr bemüht, die Priorität, die Unabhängigkeit dieser Begriffe von sinnlicher Wahrnehmung und Erfahrung, und damit die ihnen einwohnende Nothwendigkeit und Allgemeinheit zu vertheidigen und wider die Gegner angeborner Begriffe zu schützen. Nächst diesen allgemeinen Begriffen setzte man dann 2) gewisse Gegenstände als in der Erfahrung gegeben voraus. Zu diesen Gegenständen gehörten nicht bloß diejenigen, welche heutzutag allein Erfahrungsgegenstände genannt werden, indem man nämlich die Erfahrung auf die bloß sinnliche einschränkt. Zu diesen Gegenständen gehörten ebensowohl Seele, Welt und Gott, deren Daseyn man im Allgemeinen als gegeben voraussetzte und nur zum Gegenstand einer rationalen Erkenntniß zu erheben strebte. Dieß geschah durch eine einfache Anwendung der schon vorhandenen Begriffe auf die Gegenstände. Solche Begriffe waren Wesen, Seyn, Substanz, Ursache oder abstrakte Prädicate, als Einfachheit, Endlichkeit, Unendlichkeit u. s. w., und es

kam nur darauf an, die vorausgesetzten Begriffe mit den vorausgesetzten Gegenständen in äußere Verbindung zu bringen, was man dann beweisen nannte. Der Beweis war nie ein Selbstbeweis des Gegenstandes; nicht der Gegenstand erwies sich durch seine eigne Fortbewegung oder innere Entwicklung als dieses oder jenes, er hatte sich nicht innerlich oder in sich selbst entwickelt, z. B. bis zu dem Punkt, wo er sich als menschliche Seele aussprach, sondern unter den bekannten und vorausgesetzten Dingen fand sich auch eins, das man die menschliche Seele nannte, und mit dem man nun das ebenfalls schon bekannte Prädicat der Einfachheit, d. h. der Immaterialität, in Verbindung zu bringen suchte. Es war also hier auch kein durch alle Gegenstände fortgesetztes System, sondern mit jedem Gegenstand fing diese Metaphysik wieder von vorn an, und konnte die verschiedenen Materien ganz bequem capitelweis abhandeln. Es war nicht ein und derselbe Begriff, der durch das Ganze hindurchging, und der auf jeder neuen Stufe von Entwicklung angekommen, sich als ein anderer, z. B. hier als Materie oder bestimmter als Pflanze, als Thier, dort als menschliche Seele bestimmte. Es war nicht um das Subjekt und um das Prädicat selbst (die man bloß vorausseßte), sondern nur um die Verbindung beider, d. h. es war um die Formen feststehender Sätze zu thun, in die man beide brachte; dergleichen Sätze waren z. B.: die Seele ist absolut einfach, die Welt ist im Raum und der Zeit nach entweder begrenzt oder unbegrenzt (denn hier in den kosmologischen Begriffen ließ jene Metaphysik eine gewisse Freiheit zu). Kant hat späterhin etwas Besseres darin gesucht, daß diese widersprechenden Behauptungen gerade nur bei den kosmologischen Ideen sich hervorthun. Allein dem ist keineswegs so. Der angebliche Widerspruch zwischen den kosmologischen Ideen pflanzt sich auf die Theologie und Psychologie fort. Die Frage: ob die Welt unendlich oder endlich, ob sie in der Zeit angefangen habe, oder ohne Anfang, eine ins Endlose zurückgehende Kette von Ursache und Wirkungen sey, diese Frage ist auch für die theologischen Ideen von Einfluß, und der Meinung, daß die Welt angefangen, entspricht nothwendig auch eine ganz andere Vorstellung von Gott als der entgegengesetzten; ferner

die Meinung, daß in der Welt alles durch einen nothwendigen, unverbrüchlichen Causalnexus bestimmt sey, der also auch durch keine freie Handlung unterbrochen werden könnte, ist von nothwendigem Einfluß auf die rationale Psychologie wie auf die Theologie. In der Theologie ist gerade derselbe Widerspruch. Die zwei Behauptungen, Gott sey ein bloß blind, d. h. nur zufolge der inneren Nothwendigkeit seiner Natur, wirkendes Wesen, und — Gott sey frei, an nichts gebunden und Herr seines Thuns: diese zwei Behauptungen stehen sich ebenso direkt entgegen als die beiden andern: die Welt sey anfänglich, oder sie sey ohne Anfang. Der Grund, warum dieser Widerspruch in den theologischen Ideen nicht ebenso zum Vorschein kam, war, weil man hier überhaupt behutsamer seyn mußte, und weil man insbesondere ein scheinbares Mittel, Freiheit und Nothwendigkeit in Gott zu vereinigen, an dem schon erwähnten Begriff einer bloßen moralischen Nothwendigkeit gefunden hatte. Mit der Welt glaubte man aber schon freier umgehen zu dürfen, und die so oft, sogar von Theologen, gehörte Meinung, es liege der Vernunft nichts daran und mache im Grunde keinen Unterschied, ob man annehme, daß Gott von Ewigkeit her geschaffen habe, oder nicht, schreibt sich eben von jenem Leibniz-Wolffschen Rationalismus her.

Ein großer Mangel dieser Metaphysik ist, daß sie die sogenannte formale Logik außer sich gesetzt und zurückgelassen hat. Man hat es später Kant vorgeworfen, daß er für seine Aufzählung der Kategorien oder Verstandesbegriffe das Ableitungsprincip von der Tafel der logischen Urtheile hergenommen; ebenso für die Vernunftideen (wie er sie nennt) von den Schlüssen. Allein die richtige Wahrnehmung liegt wenigstens darin, daß die formell logische Unterscheidung des Denkens, Urtheilens und Schließens und die materielle Unterscheidung der metaphysischen Begriffe von einer und derselben Quelle herfließen. Auch noch aus einem andern Grund hat Kant, um dieß gleich hier zu bemerken, in diesem Verfahren (die Tafel der Kategorien ohne weiteres von der als bekannt vorausgesetzten Tafel der Urtheile abzuleiten) einen ganz richtigen Verstand bewiesen. Denn hätte er diese vermeinten Formen des menschlichen Geistes genetisch ableiten wollen, so hätte er

über sie hinausgehen und eben damit sie anerkennen müssen als nicht vom Menschen unablösliche, ihm absolut inhärirende.

Ihrem speciellen Inhalt nach sonderte sich übrigens diese Metaphysik in mehrere einzelne aufeinanderfolgende Wissenschaften ab. Die erste war die Ontologie, welche ihren Namen davon hatte, daß sie die ersten und allgemeinsten Bestimmungen des Seyenden enthalten sollte, die Stamm- und Urbegriffe, welche in allen folgenden Beweisführungen herrschen mußten. Sie handelte also vom Wesen und Seyn im Allgemeinen, vom Möglichen, Zufälligen und Nothwendigen, von den verschiedenen Begriffen der Ursache, von Vielheit und Einheit, Endlichkeit und Unendlichkeit u. s. w. Denn man kann diese Aufzählung füglich mit einem ꝛc. schließen, weil diese Ontologie sich der Vollständigkeit ihres Inhalts ebensowenig als eines wirklichen Systems, eines auseinander-Hervorgehens dieser Begriffe versicherte, wie man denn nicht leicht in verschiedenen Darstellungen derselben die nämliche Ordnung oder Aufeinanderfolge der Begriffe antreffen wird. Im Grunde war diese Definition nur eine Sammlung von Definitionen, mit der man die geometrische Methode nachahmte, welche ihren Demonstrationen auch Definitionen vorausschickt; noch richtiger würde es seyn, diese Ontologie als ein bloßes zum Verständniß des Folgenden vorausgeschicktes erklärendes Wörterbuch der verschiedenen in der Philosophie vorkommenden Ausdrücke und Begriffe anzusehen. Allgemein war in dieser Wissenschaft die Voraussetzung, daß man jene Begriffe unabhängig von den Gegenständen und für sich besitzen könne, weßhalb sie denn auch vorzugsweise Begriffe a priori hießen, wie die ganze folgende Zeit unter Begriffen und Erkenntnissen a priori solche verstand, die vor und abgetrennt von den Gegenständen entstehen, als ob nicht für die wahre, von vorn anfangende Wissenschaft die Gegenstände so gut a priori seyn müßten als die Begriffe.

Die zweite Wissenschaft war denn bald die rationale Psychologie, bald die rationale Kosmologie. In jener sollte vorzüglich 1) die absolute Einfachheit der Seele bewiesen werden — ein Begriff, der sich ganz auf die atomistische Ansicht der Materie bezog —, im

Grunde wurde nur bewiesen, daß die Seele nicht zusammengesetzt sey in dem Sinn, wie man sich die Materie zusammengesetzt dachte. Wie nun aber, wenn die Materie selbst nicht auf solche Weise zusammengesetzt, wie es ein durchaus unstatthafter Schluß war: die Materie ist theilbar, also ist sie auch aus Theilen zusammengesetzt? Aus der Einfachheit sollte dann 2) die absolute Unzerstörlichkeit der Seele bewiesen werden. Indeß fing man bald an, der Bündigkeit dieses Beweises zu mißtrauen; vielleicht fühlte man auch das Kahle und Abstrakte des Begriffs Unsterblichkeit, der das wenigste ist, was man etwa von der Fortdauer der Seele nach dem Tode aussagen kann; kurz man ließ alle, übrigens auch empirischen Beweise zu, als z. B. den von der Perfektibilität des menschlichen Geistes hergenommenen, wobei man dann aber wieder die Lehre von Gott zu Hülfe nehmen mußte, die doch erst in der Folge abgehandelt wurde. In der rationalen Kosmologie wurde dann von der Schöpfung der Welt gehandelt, die man aus der Tradition voraussetzte; hiebei kam besonders jene Frage zur Sprache, ob Gott von Ewigkeit erschaffen habe, oder erst in einer bestimmten Zeit, ferner von der Unendlichkeit oder Endlichkeit der Welt dem Raume nach, vom Naturmechanismus, und ob dieser, z. B. durch Wunder, unterbrochen werden könne, oder nicht, von einigen allgemeinen Naturgesetzen, dem Gesetz der Sparsamkeit (lex parsimoniae), der Stetigkeit u. s. w., auch wohl von den allgemeinen Gesetzen der Bewegung.

Die letzte Wissenschaft und die Krone von allem war endlich die sogenannte rationale Theologie, wo man aber (indem es nur um die Existenz zu thun war) drei aufeinanderfolgende Beweise, den ontologischen, den kosmologischen, den physikotheologischen nöthig fand. Diese Aufeinanderfolge von Beweisen zeigte schon, daß keiner dieser Beweise für sich hinlänglich erachtet wurde. Ueber das erste dieser Argumente, das ontologische, habe ich mich schon bei Gelegenheit des Cartesius erklärt, und ich brauche daher dessen Inhalt nur noch kurz in der Form zu wiederholen, die es später angenommen hatte. Alles, was nur ein Seyendes ist, was also an dem Seyn nur Theil hat, kann auch abstrahirt von diesem Seyn, ohne dieses Seyn — gleichsam nackt,

als ein ſolches, das ſich das Seyn bloß angezogen, ſich mit ihm überkleidet hat — betrachtet werden. Inwiefern nun alles, was bloß ein Seyendes iſt, als ein ſolches betrachtet werden kann, dem das Seyn zukommt (advenit, accedit), inſofern iſt es an ſich ebenſowohl ein nicht Seyendes, eine bloße Möglichkeit, das Seyn anzuziehen. Oder, daſſelbe in einer andern Wendung zu ſagen: alles, was nur zum Seyn beſtimmt iſt, geht eben darum vom Nichtſeyn zum Seyn über. Es iſt zuerſt nur in ſeiner Potenz oder Möglichkeit da, wirklich ſeyend wird es nur durch Uebergang a potentia ad actum. Nun widerſtrebt es aber gänzlich der Idee Gottes, in ihm einen ſolchen Uebergang zu denken. (Dieſer Unterſatz iſt unentbehrlich, da dieſe Metaphyſik nicht von dem Begriff des rein [ohne Potenz] Seyenden ausgehend zum Begriff Gottes erſt gelangt, ſondern umgekehrt vom Begriff Gottes ausgeht, um mit ihm das Prädicat des rein Seyenden zu verbinden. Jener Unterſatz ſelbſt aber, daß es der Idee Gottes widerſtrebt, in ihm eine Potenz zu denken, iſt im Grunde bloß aus den angenommenen Begriffen, aus der beſtehenden Lehre, zuletzt aus der Ueberlieferung aufgenommen). Was folgt nun aber aus den beiden Prämiſſen? Nur dieß: Gott iſt das Weſen, das nur als ſeyend, auf keine Weiſe als nicht ſeyend gedacht werden kann. Aber eben hier ſieht man ja, daß dieß bloß eine Beſtimmung der Natur Gottes iſt, die alſo über die Exiſtenz Gottes nichts ausſagt; es iſt immer nur der Begriff Gottes, das rein Seyende zu ſeyn, wie ſelbſt in dem gewöhnlichen lateiniſchen Ausdruck deutlich iſt: Deus est id, quod non cogitari potest nisi existens — er kann nur als ſeyend gedacht werden, d. h. alſo, wenn er exiſtirt, ſo kann er nur exiſtirend als das rein Seyende gedacht werden, als das nicht a potentia ad actum übergegangen, ſondern geradezu — potenzlos iſt. Der Sinn des Begriffs iſt nicht, daß Gott nothwendig exiſtirt, oder daß er das nothwendig ſeyende Weſen, ſondern daß er nothwendig das Seyende — nämlich das bloß Seyende oder das rein Seyende ſelbſt iſt. Allerdings liegen die zwei Ausdrücke: Gott iſt das nothwendig Seyende, und: Gott iſt nothwendig das Seyende, einander ſo nahe, daß der Mißverſtand, welcher zu

dem ontologischen Argument Veranlassung gab, als sehr natürlich erscheint.

Dieser Mißverstand ist bis auf den heutigen Tag nicht erklärt worden (man darf nur sehen z. B., wie verworren sich Hegel über das ontologische Argument äußert). Indeß in den Schulen der Metaphysik selbst war immer ein gewisses Mißtrauen gegen dieses Argument. Daher man denn zu einem zweiten, dem sogenannten kosmologischen, fortschritt. Dieses mußte denn freilich auf ganz andere Art concludent seyn. Denn hier ging man nicht von einem bloßen Begriff, sondern selbst schon von Existenz, nämlich von der Existenz der Welt aus, und so konnte man auch nur auf Existenz schließen, während es unmöglich war, dort, wo bloß vom Begriff ausgegangen wurde, in dem Schlußsatz zu Existenz zu gelangen.

Das kosmologische Argument, genauer untersucht, beruht auf dem schon von Aristoteles gebrauchten Grundsatz, daß ein Fortschreiten von Ursachen zu Ursachen in einer Reihe, wo nie eine letzte Ursache angetroffen würde, daß ein solcher regressus in infinitum eigentlich nichts erklären würde. Denn die nächste Ursache, die ich annehme, ist eigentlich keine Ursache, sondern, weil sie eine andere voraussetzt, nur Wirkung, und so wieder die folgende. Ich schreite also nur von Wirkungen zu Wirkungen fort, und der regressus in infinitum ist eigentlich eine immer fortgesetzte Negation der Ursache. Entweder also muß ich überall nicht erklären, oder eine Ursache annehmen, die selbst keine andere voraussetzt, die absolute Ursache ist. Diese letzte Ursache läßt sich nun allerdings nur in dem finden, was das rein Seyende ist, denn was nicht rein und absolut Ursache ist, kann auch nicht das rein Seyende seyn. Auf diese Weise konnte man denn wirklich die Existenz Gottes bewiesen glauben, und es wurde namentlich von der thomistischen Schule unter den Scholastikern auf dieses Argument das größte Gewicht gelegt. Zum Behuf dieses Arguments mußte man sich indeß eine sogenannte Kette von Ursachen imaginiren. Ich gestehe, daß mir dieß nie deutlich gewesen. Denn wenn man sich nicht etwa bloß auf die lebenden Wesen beschränken will, bei welchen man von dem Sohn auf den Vater, von

diesem wieder auf seinen Vater u. s. f. ins Unbestimmte zurückgehen kann, so sehe ich nicht, wie man ihn in der übrigen Natur nachweisen will, da die Naturforschung in allen Richtungen sogleich auf Grenzen stößt, über die sie nicht hinaus kann; z. B. wenn sie die magnetischen oder elektrischen Erscheinungen aus einem magnetischen oder elektrischen Fluidum erklären zu können meint, so kann sie mit dieser Materie nicht weiter zurück, sie muß diese gleich als etwas ursprünglich-Seyendes oder -Erschaffenes gelten lassen. Bezieht man jene Kette bloß auf die Bewegungen in der Natur, so bleibt damit die Substanz unerklärt, an welcher die Bewegung nur als ein Accidens haftet; nimmt man als die Elemente dieser Reihe Dinge an, so sehen wir statt einer solchen Kette in der allgemeinen Natur vielmehr ein System allgemeiner Wechselbestimmung. Wollte man etwa sagen, diese bestimmte Substanz, z. B. dieses Metall = A könnte in der Natur nicht existiren, wenn nicht auch jenes andere Metall = B existirte, also ist das Metall A seiner Existenz nach von dem Metall B abhängig, so sehen wir augenblicklich, daß ebensowohl auch das Metall B nicht existiren könnte, wenn A nicht wäre, d. h. wir sehen, daß die Bestimmung eine wechselseitige, nicht eine einseitige ist. Vielleicht kann man eine solche solidarische Verpflichtung der Körper gegeneinander, oder daß, im Fall einer derselben aus der Reihe der Dinge verschwinden könnte, alle andern verschwinden müßten, — man kann dieß, sage ich, vielleicht für die unorganische Natur zugeben; für die organischen Wesen wenigstens wäre es nicht zu behaupten, da die Erfahrung zeigt, daß aus dem System organischer Wesen allerdings schon Glieder verschwunden sind, oder wenigstens verschwinden könnten, ohne die Existenz der andern zu gefährden. Ich meine nicht bloß jene Geschlechter von Thieren und Pflanzen, deren Reste wir in versteinerten Abdrücken oder fossilen Knochen finden, und die in der gegenwärtigen Natur nicht mehr angetroffen werden, sondern selbst erst seit Menschengedenken sind wahrscheinlich Thiergattungen verschwunden, denn da mehrere derselben gleichsam im Abzug begriffen und nahe daran scheinen, gänzlich auszusterben, warum sollte dieß nicht auch früher geschehen seyn? Doch wollten wir nun die Vorstellung einer solchen Kette

von Urſache und Wirkung zugeben, ſo wären wir damit erſt zum Begriff einer letzten beſtimmenden Urſache gelangt, aber von welcher Art dieſe Urſache, ob ſie eine blind wirkende oder eine freie ſey, wäre damit nicht entſchieden. Denn die blind wirkende braucht nicht gerade eine ſolche zu ſeyn, die von einer andern außer ihr ſeyenden zum Wirken beſtimmt oder neceſſitirt iſt, ſie kann auch die bloß nach einer inneren Nothwendigkeit wirkende ſeyn.

Eine letzte Urſache, wie ſie Ariſtoteles aufſtellt, ein erſtes Bewegendes, das nicht wieder bewegt wird (τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον), würde dem kosmologiſchen Argument vollkommen genügen. Das ontologiſche Argument, wenn es nicht auf einem Mißverſtand beruht, kann bloß zum Begriff der abſoluten Subſtanz führen, das kosmologiſche nur zum Begriff der Urſache überhaupt.

Die Metaphyſik geht daher auch von dieſem zum folgenden — zu dem phyſiko-theologiſchen, alſo phyſiko-logiſchen fort. Vermöge dieſes dritten Beweiſes nun, könnte es ſcheinen, gelange die Metaphyſik zur Exiſtenz Gottes als ſolchen, inwiefern nämlich aus der zweckmäßigen Einrichtung der Natur im Ganzen und im Einzelnen nicht mehr bloß auf eine Urſache überhaupt, ſondern auf eine intelligente Urſache geſchloſſen wird. Allein weder iſt die bloße Vorausſetzung einer intelligenten Urſache im Allgemeinen hinreichend, die Zweckmäßigkeit der Natur zu erklären, noch iſt Gott als bloße intelligente Urſache auch ſchon als Gott beſtimmt. Denn was das Erſte betrifft, ſo müſſen wir eine zweifache Zweckmäßigkeit unterſcheiden, die bloß äußere, irgend einem Werkzeug bloß äußerlich aufgedrückte, wie die Zweckmäßigkeit einer Maſchine iſt — dieſe geht nicht in den Stoff über, ſondern beruht bloß auf der äußeren Form und der äußeren Verknüpfung gewiſſer Theile, und die innerliche Zweckmäßigkeit, die nur da ſtattfindet, wo, wie im Organiſchen, Form und Stoff unzertrennlich ſind. Bei jener (der bloß mechaniſchen Zweckmäßigkeit) bleibt der Künſtler oder Hervorbringer außer ſeinem Werke, bei dieſer muß die künſtleriſche oder plaſtiſche Thätigkeit eine dem Stoff ſelbſt inwohnende, mit dem Stoff verwachſene ſeyn. Nicht alſo die Vorausſetzung einer intelligenten Urſache über-

haupt oder im Allgemeinen, sondern nur die Voraussetzung einer dem Stoff selbst einwohnenden intelligenten Ursache würde die Zweckmäßigkeit, insbesondere der organischen Natur erklären. Aber die Metaphysik will nicht eine solche, nicht eine den Dingen selbst inwohnende Ursache, sie will Gott als eine außer den Dingen und außer der Materie bleibende Ursache. Eine solche vom Stoff verschiedene Ursache kann aber z. B. die organische Form des Stoffs etwa wollen, aber diese Form nicht hervorbringen, denn die von ihr hervorgebrachte könnte in jedem Fall nur eine der Materie äußerlich aufgedrückte, nicht aber die innerliche, mit ihr verwachsene seyn, die wir doch in der organischen Natur erkennen müssen.

Also die bloße Voraussetzung einer intelligenten Ursache im Allgemeinen reicht nicht hin, die Zweckmäßigkeit der Natur zu erklären. Von der andern Seite wird durch den Begriff einer verständigen, intelligenten Ursache der Begriff, den wir in Gott realisirt wollen, nicht erschöpft. Eine intelligente Ursache wäre Gott auch als bloßer Weltarchitekt.

Der Verstand allein reicht nicht hin, eine Welt auch dem Stoff nach hervorzubringen. Der Verstand wird in jeder Hervorbringung bloß angewendet, aber eben hieraus erhellt, daß er nicht die eigentlich hervorbringende Kraft ist. Das schlechthin Unterscheidende Gottes ist, die Stoff-hervorbringende Macht zu seyn, ist diese nicht in ihm nachzuweisen oder begreiflich zu machen, so ist Gott noch immer nicht als Gott gesetzt. Der Begriff der bloß intelligenten (so wie einer freien, moralischen, d. h. gütigen) Natur enthält nichts eigentlich Distinktives in Bezug auf Gott. Denn auch der Mensch ist eine intelligente Natur, selbst der Weisheit ist er in gewissem Maß wenigstens empfänglich, ebenso wie der Macht, der Voraussicht und anderer sittlicher Eigenschaften. Daher fand man bei der Anwendung dieser Eigenschaften auf Gott stets einen Zusatz nöthig; man nennt Gott nicht weise, sondern allweise, nicht mächtig, sondern allmächtig, nicht gütig, sondern allgütig. Durch diesen Zusatz sollte eben ausgedrückt werden, daß Gott in der Ausübung dieser Eigenschaften durch keinen Stoff beschränkt

ist, also daß er selbst auch die Stoff-hervorbringende Ursache — Schöpfer ist, und es erhellt daraus, daß der eigentlich distinktive Begriff Gottes nicht dieser ist, Intelligenz überhaupt, sondern Schöpfer zu seyn. Auch mit diesem dritten Argument der ehemaligen Metaphysik war also der Begriff Gottes als solcher nicht erreicht.

Nachdem man jedoch durch diese Folge oder Verbindung der drei Beweise nun die Existenz des wahren Gottes bewiesen zu haben glaubte, ging man zu der Lehre von den Eigenschaften Gottes über. Sonderbar genug; denn man sollte denken, der Complex dieser Eigenschaften bilde den Begriff Gottes, des Begriffs, aber müsse man sich versichert haben, ehe man an den Erweis der Existenz denke. Unter den sogenannten Eigenschaften Gottes, die man in der Ueberlieferung und der gemeinen Vorstellung antraf, war es nun aber leicht, zwei Arten derselben zu unterscheiden. Einige dieser Attribute stellten sich als solche dar, ohne welche Gott nicht Gott seyn könnte, man könnte sie eben darum die bloß negativen nennen. Solche Attribute sind z. B. Ewigkeit, Unendlichkeit, das von selbst Seyn (a se Esse). Ein Wesen, das nicht ewig, nicht von selbst wäre, könnte gar nicht Gott seyn, doch ist es darum allein noch nicht Gott; dieß scheinen also Eigenschaften Gottes an und vor sich selbst gleichsam, d. h. vor seiner Gottheit, zu seyn, die er, so zu sagen, bedarf, um Gott zu seyn, damit er Gott sey (apriorische). Aber da die blinde Substanz des Spinoza ebensowohl ewig, ebensowohl unendlich und von sich selbst ist, so erhellt daraus, daß diese Eigenschaften nicht Eigenschaften Gottes als solchen sind. Andere dieser Attribute stellten sich nun dagegen als solche dar, durch welche Gott erst eigentlich Gott ist, oder welche Gott seiner Gottheit nach zukommen (= positiv). Dahin gehörten nun alle die, welche Freiheit, Intelligenz, Willen und Vorsehung oder eine aktuelle Relation einschließen. Diese beiden Klassen von Eigenschaften standen aber bloß nebeneinander, ohne daß erörtert wurde, wie sie sich zueinander verhalten (kein Uebergang von denen der ersten zu denen der zweiten Art). Bei Gelegenheit der positiven oder, wie sie auch genannt wurden, der moralischen Eigen-

schaften wurde dann gewöhnlich auch der Spinozismus zu widerlegen versucht; weniger durch diese Widerlegungen indeß glaubte man sich gegen dieses System sicher gestellt, als dadurch, daß Gott an das Ende der Metaphysik verlegt war, wo man denn die selbständige Existenz der Dinge, die Freiheit der menschlichen Handlungen, und was sonst den Menschen vorzugsweise am Herzen lag, gegen die Unendlichkeit, die Allmacht (welche allem, was außer Gott existirt, nur eine absolute Ohnmacht übrig zu lassen schien), so wie gegen die Allwissenheit Gottes (die mit der Freiheit menschlicher Handlungen unverträglich schien) schon geborgen glaubte. Man beruhigte sich damit, ohne zu überlegen, daß in der Wirklichkeit Gott nicht nach, sondern vor den Dingen ist.

Ich glaubte, die ehemalige Metaphysik aus verschiedenen Gründen hier etwas ausführlicher darstellen zu müssen. Denn 1) war sie doch eigentlich die allein geltende, öffentlich geduldete und angenommene: weder die Philosophie des Carteſius noch die des Spinoza noch selbst das eigentlich Speculative der Leibnizischen Philosophie war je in die Schulen aufgenommen worden; 2) ist es noch immer wichtig, zu wissen, was eine bloß subjektive, also außer dem Gegenstand bleibende Dialektik etwa vermag, und als Vorübung zur höheren Philosophie würde diese Metaphysik noch immer mit Vortheil selbst auf den Universitäten vorgetragen. Denn obgleich wir sie im Grunde nur für eine bloß räsonnirende, subjektiv-vernünftige Philosophie halten können, so läßt sie doch eben deßwegen zugleich eine gewisse Freiheit des Gedankens und des Verstandesgebrauchs zu, die um so wohlthätiger wirken würde, als diese Art zu philosophiren die einzige der großen Mehrzahl gemäße und bequeme ist; denn diese, wenn sie überhaupt mit Philosophiren sich befaßt, will doch nicht gern von ihrem Standpunkt sich entfernen, sondern, höchst zufrieden mit der zufällig etwa erlangten Bildung und wenig geneigt einzusehen, daß dieses Gebäude ihrer vermeinten Bildung einer Revision und Wiederaufbauung von Grund aus bedürfe, schreibt sich jeder a priori eine Vernunft zu, die ihn berechtige, zum voraus zu bestimmen, was er etwa zulassen wolle oder nicht, — also diese bei weitem größte Mehrzahl will doch am Ende nichts anderes, als daß ihr

von ihrem Standpunkt aus, und ohne daß sie genöthigt ist diesen zu verlassen, durch bloßes vernünftiges Reden oder Discurriren die großen Gegenstände der Philosophie explicirt werden.

Trotz des scholastischen Zuschnitts und Wortkrames, mit dem sich jene Schulmetaphysik im Anfang umgeben hatte, ging sie daher mit der Zeit auch äußerlich immer mehr in eine solche bloß räsonnirende Philosophie über, und da eine stufenweis immer lebhafter erregte Zeit dem bald auf den Grund sah (daß sie nämlich nicht eine wissenschaftliche, sondern eine bloß räsonnirende Philosophie sey), und da zum bloßen Räsonniren am Ende jeder gleich viel Recht hat oder zu haben meint, weil es dazu nichts mehr bedarf als jener allgemeinen Vernunft, die sich jeder zuschreibt, und deren Besitz keiner erst durch die That rechtfertigen zu müssen glaubt, so mußte jene Schulmetaphysik allmählich in eine Art von formloser, bloß populärer Philosophie, zuletzt in eine völlige Anarchie ausschlagen. Die Periode des sogenannten Selbstdenkens begann, was freilich ein ziemlich pleonastischer Ausdruck scheint, denn es versteht sich wohl von selbst, daß jeder, der denkt, selbst denken muß, und keiner einen andern für sich denken lassen kann, so wenig als er einen andern für sich kann schlafen oder verdauen lassen; die Meinung war aber eben diese, daß jeder mit jener allgemeinen Vernunft schon hinlänglich ausgerüstet sey, um über alle möglichen Gegenstände der Philosophie vernünftige Vorstellungen zu haben; jeder, hieß es, müsse sein System sich selbst machen, eine Philosophie, die auf objektive Gültigkeit Anspruch mache, sey höchstens gut für die Schule, oder um einer unerfahrenen Jugend zu imponiren, das Leben und die Erfahrung sey alles u. s. w. Dieses Hinweisen auf die Erfahrung brachte jedoch der Philosophie von einer andern Seite Vortheil, indem sie Anlaß zur Entstehung und Bearbeitung der empirischen Psychologie gab, die freilich bis jetzt selbst einer eigentlichen wissenschaftlichen Begründung entbehrt, aber doch dem menschlichen Geist eine neue Region seiner selbst aufschloß, besonders jene höchst interessante, die zwischen dem Physischen und Psychischen in der Mitte liegt.

Kant. Fichte. System des transscendentalen Idealismus.

In diesem Zustand also befand sich die Philosophie, als Immanuel Kant unversehens als Instaurator derselben erschien und ihr den wissenschaftlichen Ernst und damit zugleich die verlorene Würde wiedergab.

Ehe ich nun zu Kant selbst fortgehe, will ich eine allgemeine Bemerkung vorausschicken, die mehr oder weniger auf alle menschlichen Thaten anzuwenden ist, daß nämlich ihre eigentliche Wichtigkeit, d. h. daß ihre wahren Wirkungen meist andere sind, als die beabsichtet worden oder die im Verhältniß der Mittel stehen, durch welche sie hervorgebracht wurden. Kants Wirkung war in der That eine außerordentliche. Man kann sich eben nicht darüber freuen, wenn fünfzig Jahre nach Kants Erscheinung, nachdem wir jetzt allerdings auf einem andern Punkte sind, aber zu dem wir nie ohne ihn gelangt wären, Kants Verdienst von solchen herabgesetzt wird, die nichts dazu beigetragen, daß wir über Kant hinausgekommen. Eben dasselbe ist von Fichte zu sagen. Es gehört heutzutage nicht viel dazu, ein Verwerfungsurtheil über beide auszusprechen, aber es gehörte viel dazu, die Philosophie nur wieder auf den Punkt zu heben, wohin sie durch Kant und Fichte war gehoben worden. Das Urtheil der Geschichte wird seyn, nie sey ein größerer äußerer und innerer Kampf um die höchsten Besitzthümer des menschlichen Geistes gekämpft worden, in keiner Zeit habe der wissenschaftliche Geist in seinem Bestreben tiefere und an Resultaten reichere Erfahrungen gemacht als seit Kant [1]. Aber diese Wirkung wurde nicht eigentlich

[1] Mit Kants Erscheinung ändert sich auf einmal der bisherige Gang der Philosophie, es ist, als ob ein lang zurückgehaltener und eingedämmter Strom endlich

hervorgebracht, durch das, was Kant unmittelbar wollte. Während er durch seine Kritik aller Erkenntniß des Uebersinnlichen für immer ein Ende gemacht zu haben glaubte, hat er eigentlich nur bewirkt, daß Negatives und Positives in der Philosophie sich scheiden mußten, aber eben

eine Oeffnung gefunden hätte, die er nun alsbald unabläßig zu erweitern arbeitet, bis es zum völligen Durchbruch kommt, und er frei und ungehemmt dahin strömen kann. Wenn dieser Strom nicht gleich einen regelmäßigen Lauf einhält, wenn er auch wohl schrankenlos nach beiden Seiten austritt und Feld und Flur überschwemmt, so ist dieß in der Ordnung; kleinliche und enge Geister mögen hintennach den Strom schelten und das Bächlein loben, das sie aus ihm abgeleitet, ihre Mühle zu treiben, das Urtheil der Geschichte wird ein anderes seyn ... Seit Kants eigentliche Wirkung in der Philosophie begonnen (denn geraume Zeit blieb er unbeachtet, und der erste Erfolg, durch den sich seine Wirkung ankündigt, war nur ein Schwarm von bloßen wörtlichen Wiederholern und großentheils gedankenlosen Erklärern), seit aber seine eigentliche Wirkung angefangen, sind es nicht verschiedene Systeme, sondern es ist nur Ein System, das durch alle die aufeinanderfolgenden Erscheinungen nach dem letzten Punkt seiner Verklärung hindrängt; wie die Pflanze, die zu wachsen anfängt, nicht weiß, bei welchem Punkt sie anlangen wird, dennoch hat sie ein sicheres Gefühl desselben, und eben dieses Gefühl ist das sie treibende, ist das, was wir den Trieb in ihr nennen. So wenn in dieser ganzen Folge keiner einen deutlichen Begriff des Ziels hatte, fühlte doch jeder, daß es gelte, irgend ein Letztes zu erreichen, und eben dieses Gefühl, dieser Trieb, der mit Kant in die Philosophie gekommen war, unterschied diese Epoche von allen früheren — denn z. B. im Leibnizischen System lag kein solcher Trieb, die Kraft, die es erweckt hatte, verzehrte sich in den todten, tauben und unfruchtbaren Bestrebungen jener vorkantischen Metaphysik; was dagegen in Bezug auf die von Kant angefangene Bewegung die draußen Stehenden, bloß äußerlich Zusehenden ihr zum Hohn und Schimpf vorbrachten von dem schnellen Wechsel ihrer Systeme, gerade dieß war der Beweis, daß endlich der lebendige Punkt in der Philosophie getroffen worden, der, wie der einmal befruchtete Keim eines Wesens oder wie der Grundgedanke eines großen Trauerspiels, keine Ruhe mehr verstattet bis zur vollendeten Auswicklung — die Philosophie war von einem nothwendigen und gleichsam unwillkürlichen Proceß ergriffen; was ihnen als rapide Aufeinanderfolge von Systemen erschienen, war eigentlich nur die schnelle Folge der Entwicklungs- und Fortbildungsmomente Eines Systems. In einer solchen Folge kommt der einzelne nach dem, was an ihm bloße Eigenheit oder Eigenthümlichkeit ist, nicht in Betracht; dieses Individuelle ist nur der Tribut, den er an seine Zeit entrichtet, die bloße Schale und Hülse, die in der folgenden Entwicklung zurückbleibt, oder sogar nur ein ihm anhangender Rest der Erde und des Bodens, aus dem er gewachsen. So also müssen wir auch Kant betrachten. (Aus einem anderen Münchener Manuscript).

damit das Positive, nun in seiner ganzen Selbständigkeit hervortretend, sich der bloß negativen Philosophie als die zweite Seite der Philosophie überhaupt, als positive, entgegensetzen konnte. Diesen Scheidungs- und den darauf erfolgten Verklärungsproceß der Philosophie ins Positive hat Kant eingeleitet. Kants Kritik hat um so mehr dazu beigetragen, als sie keineswegs feindselig gegen das Positive gesinnt ist. Während er das ganze Gebäude jener Metaphysik zusammenbricht, zeigt er doch immer die Meinung, daß man am Ende wollen müsse, was sie gewollt habe, und daß ihr Inhalt doch zuletzt die wahre Metaphysik seyn würde, wenn es nur möglich wäre.

Ich gehe nun zur Darstellung Kants selbst über mit dem Satz, daß Kants Kritik zunächst gegen die in den Schulen angenommene Metaphysik gerichtet war, daß sie aber von einer andern Seite und unter der Hand gleichsam auch wieder zu einer Vertheidigung eben dieser Metaphysik wurde.

Es hatte sich gegen dieselbe eben damals von England aus, hauptsächlich durch John Locke, der Empirismus erhoben, welcher die Existenz aller von der Erfahrung unabhängiger Begriffe leugnete, und aus diesem Empirismus war die alles Allgemeine und Nothwendige in der menschlichen Erkenntniß bezweifelnde oder vielmehr widersprechende Lehre des berühmten englischen Philosophen und Geschichtschreibers David Hume hervorgegangen; dieser sogenannte Skepticismus Humes war nach Kants eigner Angabe dasjenige, wodurch er den Hauptanstoß zu seiner eignen Philosophie erhielt.

Humes Angriffe gingen fast ausschließlich gegen die objektive Gültigkeit des Causalgesetzes, des Grundsatzes, daß alles, was geschieht, eine Ursache habe. Unbedenklich richten wir uns in allen unsern Handlungen, wie in unsern Urtheilen, ja Hume als ganz pragmatischer, d. h. als lehrreicher, die Ereignisse aus ihren Ursachen erklärender Geschichtschreiber, richtet sich selbst nach diesem Gesetz. Und was das Wunderbarste ist, wir selbst wenden dieses Gesetz an und sehen andere es anwenden, ohne daß wir dieses Gesetzes eigentlich bewußt sind. Wir wenden es nicht an in Folge einer wissenschaftlichen Einsicht in dasselbe, sondern von Natur und gleichsam instinktmäßig, zum Beweis, daß es ein reales

Princip in uns ist, das uns so zu urtheilen nöthigt. Genau betrachtet hat Hume nur bewiesen, daß ein solches universelles, nicht bloß für alle wirklichen, sondern für alle möglichen Fälle geltendes Gesetz nicht aus der Erfahrung herstammen könne. Die Erfahrung kann allerdings nichts Allgemeines gewähren. Nun war aber schon angenommen, daß alle Erkenntniß nur aus den Sinnen komme. Es blieb also Hume nichts übrig, als die Allgemeinheit in der Anwendung dieses Gesetzes als eine bloß subjektive Erscheinung, nämlich durch eine bloß subjektive Angewöhnung, zu erklären. „Nachdem wir, sagt er, in unzähligen Fällen gesehen haben, daß gewissen Erscheinungen oder Ereignissen andere vorausgegangen sind, oder umgekehrt auf gewisse vorausgegangene Ereignisse andere gefolgt sind, so hat sich durch diese beständige Wiederholung unser Verstand zuletzt daran gewöhnt, jene Erscheinungen oder Ereignisse in Verbindung zu sehen, und so zuletzt sie in den Zusammenhang von Ursache und Wirkung zu setzen, die vorausgehenden als Ursache, die folgenden als Wirkung zu betrachten". Ich will vorjetzt nicht auseinandersetzen, daß selbst eine unendlichmal wiederkehrende Aufeinanderfolge zweier Ereignisse A und B noch immer nicht den Begriff der Ursache und Wirkung hervorbringen würde, wenn dieser nicht, unabhängig von der äußern Erfahrung, durch eine innere Nothwendigkeit unserer Natur uns auferlegt wäre. Alles, was uns aus jener wiederholten Wahrnehmung entstehen könnte, wäre, daß wir sagten: auf die Erscheinung A ist in allen Fällen, die ich bis jetzt beobachten konnte, die Erscheinung B gefolgt, und nie habe ich die Erscheinung B beobachtet, ohne daß die Erscheinung A vorausgegangen wäre, aber von dieser Bemerkung ist es noch himmelweit bis zur Verbindung beider als Ursache und Wirkung, worin noch etwas mehr liegt als bloße Aufeinanderfolge — diese kann mich immer nur ein post hoc, aber nie ein propter hoc lehren, und wir würden in Ansehung aller Erscheinungen bei dem post hoc stehen bleiben, wie wir in gar vielen Fällen wirklich bei demselben stehen bleiben — selbst in Fällen, wo nicht einmal nur und zufällig sondern wirklich nach einer Regel eines auf das andere folgt, und wo wir uns wohl hüten, beide Erscheinungen miteineinander in Causalnexus zu bringen.

Wenn wir die eine Art von Folge, das post hoc, wo eine bloß äußere Folge ist, von der andern, dem propter hoc, wohl zu unterscheiden wissen, warum sollten wir dieß nicht in allen Fällen können? Ich will indeß auf dieser Reflexion gar nicht einmal bestehen, so wie ich überhaupt fragen möchte, ob es zur Widerlegung des Humeschen Zweifels gerade des großen Apparats der Kritik der reinen Vernunft bedurfte. Es ist sonderbar genug, daß man diese Widerlegung so schwer gefunden, wie niemand bis jetzt das ganz Einfache bemerkt hat, daß er *selbst* aus bloßer Erfahrung widerlegt werden kann. Hume erklärt das Causalprincip aus einer Angewöhnung; zu jeder Angewöhnung gehört aber eine gewisse Zeit; Hume muß also dem einzelnen Menschen nicht nur, er muß dem ganzen Menschengeschlecht eine gewisse Zeit zugeben, während deren es immer auf eine gewisse Erscheinung A die andere Erscheinung B folgen hat sehen, und so sich endlich gewöhnt hat, diese Folge als *nothwendig* zu betrachten (denn dieß liegt im Causalbegriff). Aber eben dieß, was Hume stillschweigend voraussetzt und also voraussetzen zu können meint, ist gar nicht vorauszusetzen. Denn ich bin überzeugt, *keiner* von uns wird geneigt seyn, eine Zeit zuzugeben, wo das Menschengeschlecht nicht nach dem Gesetz der Ursache und Wirkung geurtheilt hätte, und Hume selbst, wenn wir ihm die Frage vorlegen könnten, ob er sich den Menschen in irgend einem Zeitpunkt seiner Existenz ohne diesen Begriff und ohne die Anwendung desselben denken könne, würde mit seinem Ja auf diese Frage zaudern; er würde fühlen, daß der Mensch, dem er das Urtheil nach Ursache und Wirkung entzogen hätte, uns gar nicht mehr als *Mensch* erscheinen könnte. Wir können also völlig gewiß seyn, daß schon der erste Mensch gleich am ersten Tage seines Daseyns nach diesem Princip urtheilte, weil es zur menschlichen Natur gehört so zu urtheilen, wie denn die Schlange im Paradies, welche doch übrigens nach der mosaischen Erzählung dem ersten Menschen gleich skeptische Bemerkungen gegen das göttliche Verbot zuflüstert, ihm nicht etwa Unterricht über das Causalgesetz ertheilt, sondern voraussetzt, er verstehe sie wohl, wenn sie ihm sagt: So ihr die Frucht esset, werden eure Augen aufgethan seyn, oder des Tages, da ihr von

dieſer Frucht eſſet, werdet ihr wie Gott ſeyn; was doch ſo viel heißt: die Frucht oder das Eſſen der Frucht wird die Urſache davon ſeyn, daß eure Augen aufgethan werden, die Wirkung dieſes Genuſſes wird ſeyn, daß ihr Gott gleich werdet. — Es exiſtirt in arabiſcher Sprache ein Roman oder eine Erzählung unter dem Titel: Philosophus Autodidactus, wo ein Kind fingirt wird, das von ſeiner Mutter gleich nach der Geburt auf einer Inſel des indiſchen Oceans ausgeſetzt wird, und das nur ſtufenweiſe durch Anwendung des ihm an- oder eingebornen Verſtandes zu allen philoſophiſchen Begriffen und Einſichten gelangt. Allein wir bedürfen keiner ſolchen Fiktion, um Hume zu widerlegen; denn das Kind in der Wiege, das noch keine Gelegenheit gehabt hat, ſich an eine gewiſſe Aufeinanderfolge von Erſcheinungen zu gewöhnen, und dem noch weniger jemand von Urſache und Wirkung geſprochen, das Kind in der Wiege, wenn es ein Geräuſch hört, wendet es ſich nach der Gegend, wo das Geräuſch herkommt, in keiner andern Abſicht, als um die Urſache dieſes Geräuſches zu ſehen, die es ſonach vorausſetzt.

Nach dem Geſetz der Urſache und Wirkung zu urtheilen, iſt uns alſo durch eine nicht bloß von unſerem Wollen, ſondern ſelbſt von unſerem Denken unabhängige und dieſem vorausgehende Nothwendigkeit auferlegt; was aber von unſerem Wollen und Denken unabhängig iſt, das nennen wir ein reales Princip. Es iſt daher durch die Erfahrung ſelbſt bewieſen, daß es ein reales Princip iſt, das gleichſam wie eine univerſelle Schwerkraft — ſo wie dieſe den Körper beſtimmt gegen das Centrum ſich zu bewegen, ſo uns nöthigt, nach dem Geſetz von Urſache und Wirkung zu urtheilen, wie nach dem Geſetz des Widerſpruchs zu denken [1].

Gehen wir jedoch nun zu Kants Kritik der reinen Vernunft fort, ſo liegt dieſer im Allgemeinen der Gedanke zu Grunde: ehe man etwas erkennen wolle, ſey es nöthig, unſer Vermögen zu erkennen ſelbſt einer Prüfung zu unterwerfen. Wie ein vorſichtiger Bauherr, eh' er ſich ein Haus aufführe, ſeine Mittel wohl überlege, ob ſie nämlich auch zur feſten Begründung und zur glücklichen Hinausführung des Baus zureichen, ſo müſſe der Philoſoph, eh' er daran denke, ein Gebäude der

[1] Vgl. 2te Abth. Bd. I, S. 263 unten. D. H.

Metaphysik aufzuführen, erst sich der Materialien desselben versichern, ob er sie auch herbeischaffen könne, und da diese Materialien hier aus einer geistigen Quelle geschöpft werden, so müsse diese selbst erst untersucht seyn, damit man gewiß sey, ob sie zu dem beabsichteten Bau auch wirklich zureichenden Stoff enthalte oder darbiete. Ehe man sich Hoffnung auf Erkenntniß — besonders der übersinnlichen Gegenstände — mache, müsse erst untersucht seyn, ob wir auch das Vermögen besitzen, sie zu erkennen.

Auf den ersten Blick ist dieser Gedanke ungemein einleuchtend [1]. Bei näherer Betrachtung findet sich aber, daß es dabei um ein Erkennen des Erkennens zu thun ist, und daß dieses Erkennen des Erkennens eben auch wieder ein Erkennen ist. Demnach bedürfte es erst einer Untersuchung über die Möglichkeit einer solchen Erkenntniß des Erkennens, und so könnte man ins Unendliche zurückfragen.

Wenigstens wird Kant, da er so kritisch zu Werk geht, sich selbst eines leitenden Princips und einer zuverlässigen Methode für seine Untersuchung des Erkenntnißvermögens versichert haben. Leider ist dieß nicht der Fall. Er schickt keine allgemeine Untersuchung über die Natur des Erkennens voraus, sondern geht gleich über zu der Aufzählung der einzelnen Quellen der Erkenntniß oder der einzelnen erkennenden Facultäten, die er aber nicht etwa wissenschaftlich ableitet, die er vielmehr aus der bloßen Erfahrung aufnimmt, ohne ein Princip, das ihn der Vollständigkeit und der Richtigkeit seiner Aufzählung versicherte. Insofern kann seine Kritik der reinen Vernunft selbst nicht als eine wissenschaftliche Ausmessung des menschlichen Erkenntnißvermögens gelten.

Die drei Quellen der Vernunft sind ihm Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft. Die Sinnlichkeit bezieht sich entweder auf die außer uns befindlichen Gegenstände, oder unser eignes Innere, inwiefern wir die in uns selbst vorgehenden Veränderungen wahrnehmen — das Vermögen dieser Wahrnehmung der in uns selbst gesetzten Affektionen

[1] Besonders einleuchtend war dieser Gedanke für die damalige Zeit, da man durch die empirische Psychologie schon gewohnt war, in dem Geist oder der Seele gar viele Vermögen anzunehmen. (Aus einem andern Manuscript).

oder Veränderungen nennt er den inneren Sinn, wo also (ohne daß ein Grund angegeben wird) nur von Einem Sinn, nicht von mehreren Sinnen die Rede ist, wie bei den äußeren Gegenständen. Die Erkenntniß, welche aus dieser ersten Quelle, aus der Sinnlichkeit entsteht — in der also schon mehr gedacht ist als der bloße Sinneneindruck — heißt Anschauung. In der Anschauung aber unterscheiden wir das Zufällige, das anders seyn könnte, und ein anderes, das nicht anders seyn könnte. In Ansehung der äußeren Gegenstände ist dieß der Raum. Wir können uns die äußeren Gegenstände nicht anders als im Raume vorstellen, der Raum ist also die nothwendige und allgemeine Form unserer äußeren Anschauung. Hier beweist nun Kant aus der Nothwendigkeit und Allgemeinheit dieser räumlichen Form unserer äußeren Anschauung, daß der Raum nicht ebenso wie das bloß Zufällige und Materielle der Dinge etwas bloß Empirisches oder erst mit der wirklichen Anschauung Entstehendes seyn könne, daß er eine Form sey, die der wirklichen Anschauung in uns vorausgehe und also in der Natur unseres Erkenntnißvermögens selbst gegründet sey, woraus denn folgt, daß er nicht den Gegenständen selbst an sich oder unabhängig von unserer Vorstellung inhärirt, sondern nur den Gegenständen, sofern sie von uns angeschaut worden. Daraus würde denn weiter folgen, daß das Wesen der Gegenstände außer uns an sich unräumlich und unsinnlich sey. Allein Kant überläßt uns diese Folgerung ebenso, als er uns überläßt, selbst uns auszudenken, wie denn nun der an sich unräumliche Stoff, der doch den letzten Grund unserer Vorstellungen von Gegenständen außer uns hergeben muß, wie dieser Stoff sich in unserer Anschauung zu jener Form des Raums bequeme, räumliche Form annehme.

Was für die äußere Anschauung der Raum, das ist für die innere die Zeit. Unsere Vorstellungen, Empfindungen u. s. w., und zwar sowohl die Vorstellungen, die rein aus uns selbst, aus der eignen Thätigkeit unseres Geistes entstehen, als die Vorstellungen, zu welchen wir durch äußere Gegenstände veranlaßt sind, succediren sich; die Form, unter der wir sie wahrnehmen, ist Succession — Zeit. Daraus folgt also,

daß in dem, was unsere Vorstellung von äußeren Dingen veranlaßt, weder Succession noch Zeit ist, ja es folgt sogar, daß eigentlich nicht einmal die sinnlich vorgestellten Dinge selbst, sondern nur die Vorstellungen, sofern wir sie durch den innern Sinn wahrnehmen, in der Zeit sind. Es folgt also, daß die Zeit noch weniger Unabhängigkeit von unseren Vorstellungen hat als der Raum, daß sie noch subjektiver ist als selbst dieser.

Bei alle dem hat nun aber Kant außer Zeit und Raum, die bloß Formen unseres Anschauens und Vorstellens sind, den an sich raum- und zeitlosen Grund unserer Anschauungen, jenes Unbekannte, das er mit x (dem Zeichen der unbekannten Größe in der Mathematik) bezeichnet, und das er sonderbar genug das Ding an sich nennt (eigentlich wäre es das Ding an und vor sich selbst, d. h. eh' es zum Ding wird, denn zum Ding wird es erst in unserer Vorstellung). Was nun aber dieses außer allem Raum und außer aller Succession und Zeit Gesetzte, das, inwiefern es außer allem Raum, ein Geistiges, weil außer aller Zeit, ein Ewiges ist, was dieses Unbekannte seyn könne, wenn es nicht etwa Gott ist, ist schwer zu sagen. Als Gott aber es zu bestimmen, ist Kant weit entfernt, denn er nennt den Idealismus des Berkeley, der die ganze Sinnenwelt für eine durch göttliche Einwirkung auf unser Vorstellungsvermögen erzeugte Vorspiegelung erklärt — diesen Idealismus, der wenigstens noch zu denken ist, nennt Kant schwärmerisch. Mag er dieß seyn, aber das Schwärmerische selbst, wenn nur noch etwas bei ihm zu denken ist, ist philosophisch besser, als was in einem völligen Nichtgedanken, oder Ungedanken endigt, wie Kants Theorie der sinnlichen Anschauung, die mit zwei reinen Unbegreiflichkeiten endigt, nämlich mit der unbegreiflichen Einrichtung des Vorstellenden in uns, das genöthigt ist, das, was an sich außer allem Raum und außer aller Zeit ist, im Raum und in der Zeit vorzustellen, und mit jenem ebenso unbegreiflichen Außer-uns, von dem wir nicht wissen, weder was es ist, noch wie es auf uns wirkt, und welche Nothwendigkeit oder welches Interesse es hat auf uns zu wirken und uns zur Vorstellung einer Sinnenwelt zu veranlassen.

Kant geht jedoch nun von der Sinnlichkeit weiter zu der zweiten erkennenden oder Erkenntniß bestimmenden Facultät in uns — dem Verstand. Er bemerkt, daß das sinnlich Wahrgenommene für uns nicht bloß nothwendig im Raum und Zeit ist, daß wir, sowie es *erkannt* wird — sowie es sich zum Gegenstand des Urtheils für uns erhebt — daß wir alsdann ebensowohl genöthigt sind, ihm gewisse Verstandesbestimmungen beizulegen, z B. es als Substanz oder als Accidens, als Ursache oder als Wirkung, als Eins oder als Vieles u. s. f. zu bestimmen. Alle diese Bestimmungen sind nun nicht mehr bloß Formen des Anschauens, sie sind Bestimmungen des Denkens, *Begriffe* — Begriffe des reinen Verstandes. Und dennoch ist unsere Meinung, daß diese Begriffe in den *vorgestellten Gegenständen selbst* seyen, daß unser Urtheil, dieß oder jenes sey Substanz, oder sey Ursache, nicht ein bloß subjektives, sondern ein *objektiv gültiges* ist, und die Dinge so wenig ohne diese Begriffe gedacht, als z. B. ohne den Raum angeschaut werden können. Dennoch — *weil* jene Bestimmungen *Begriffe* sind, die nur in einem Verstande sich denken lassen, so — sollte man meinen, beweisen sie einen unabhängig von uns in *den Dingen* selbst *gegenwärtigen* Verstand — aber Kant schließt nicht auf diese Weise, sondern — so *können* sie nur von den *vorgestellten* Gegenständen als solchen, nicht aber *über* diese hinaus, d. h. auch vom Ding an sich, gelten; sie sind nicht anwendbar auf jenes Unbekannte, das den letzten Grund unserer Vorstellungen enthält. Dieses Unbekannte ist aber gerade das in letzter Instanz Erklärende, um das es uns also vorzugsweise zu thun seyn muß. Fragen wir nun, was das noch seyn könne, das nicht im Raum, nicht in der Zeit, das nicht Substanz, nicht Accidens, nicht Ursache, nicht Wirkung ist, so werden wir gestehen müssen, daß jenes Unbekannte nicht mehr = x, wie Kant es bezeichnet (= die unbekannte Größe einer mathematischen Formel), sondern daß es = 0, daß es uns zum völligen Nichts geworden ist. Da ihm also jenes außer der Erfahrung Vorausgesetzte (denn unter Erfahrung versteht Kant nicht die bloße Anschauung, sondern die durch jene Verstandesbegriffe bestimmte und so zur Erkenntniß erhobene

Anschauung) — indem ihm jenes außer aller Erfahrung Vorausgesetzte eben damit zugleich völlig zu nichts wird, sehen wir, daß Kant uns am Ende eben wieder dahin bringt, wo wir zuvor waren, zu der völlig unerklärten Erfahrung. Dennoch hat Kant das Verdienst, die Allgemeinheit und Nothwendigkeit in unserer Erkenntniß, ohne welche es gar keine Gewißheit mehr geben würde, erhalten, wenn auch nicht erklärt zu haben. Selbst des sinnlichen Phänomens kann ich nicht gewiß seyn, wenn nicht in meinem Geiste ein nothwendiges Princip sich findet, das mir ihre Gültigkeit versichert. Man käme am Ende darauf: es ist unmöglich, daß ich das, was ich empfinde, nicht empfinde.

Kants Kritik ist aber vorzüglich durch die Behauptung berühmt geworden, daß die Verstandesbegriffe (oder, wie er mit dem von Aristoteles entlehnten Wort sie nennt, die Kategorien) auf das Uebersinnliche nicht anwendbar seyen; damit glaubt Kant aller Metaphysik, inwiefern sie auf eine Erkenntniß des Uebersinnlichen geht, ein Ende gemacht zu haben. Allein er hat hierin mehr gethan, als er wollte. Denn wenn es mit jener Nichtanwendbarkeit der Verstandesbegriffe auf das Uebersinnliche seine Richtigkeit hat, so folgt, daß das Uebersinnliche nicht nur nicht zu erkennen, sondern daß es auch nicht einmal zu denken ist. Dadurch geräth aber Kant in einen Widerspruch mit sich selbst. Denn wenigstens die Existenz des Uebersinnlichen leugnet ja er selbst nicht, und setzt es bei seiner Construktion der Erfahrung selbst voraus. Denn was ist doch eigentlich jenes Ding an sich, wie er es nennt? Ist es nicht auch ein Uebersinnliches? Zum wenigsten ist es doch ein Außer- und Unsinnliches. Als solches kann es aber nur zweierlei seyn, entweder etwas das über, oder das unter der sinnlichen Erfahrung ist. Unter der sinnlichen Erfahrung wäre es, wenn es als bloßes Hypokeimenon, bloßes Substrat, als reine Materie ohne alle aktuelle Eigenschaft (die es erst in der sinnlichen Anschauung erhält) gedacht würde. Der Begriff Substrat ist aber von dem Begriff Substanz nicht verschieden. Da hat er also etwas außer der sinnlichen Erfahrung Liegendes, das er genöthigt ist als Substanz zu bestimmen. Oder will er es als Uebersinnliches denken. Hier würde sich zuerst

fragen: wie dieſes Ueberſinnliche ſich von dem Ueberſinnlichen der anderen Art, das Kant immer wenigſtens als Gegenſtand unſeres Erkenntnißbeſtrebens darſtellt, wenn er gleich leugnet, daß es wirklich erkannt zu werden vermöge, wie es ſich zu jenem Ueberſinnlichen, das Kant in Gott, in der menſchlichen Seele, in der Freiheit des Willens u. ſ. w. erkennt, wie es ſich zu dieſem verhalte. Nichts iſt auffallender, als daß Kant bei dem gerühmten kritiſchen Verfahren doch nie auf dieſe naheliegende und ſich aufdringende Frage gerathen iſt: wie ſich denn das eine Außerſinnliche oder bloß Intelligible zu dem andern, dem eigentlich Ueberſinnlichen, verhalte, daß er dieſe beiden ruhig nebeneinander ſtehen läßt, ohne ſie irgendwie entweder zu unterſcheiden oder miteinander in Verbindung zu bringen.

Kant ſelbſt nennt das ſogenannte Ding an ſich (was nach ſeinen eignen Begriffen ein wahres hölzernes Eiſen iſt, denn inwiefern es Ding [Objekt] iſt, iſt es nicht an ſich, und wenn es an ſich iſt, iſt es nicht Ding), aber er ſelbſt erklärt dieſes Ding an ſich als den intelligiblen Grund unſerer Vorſtellungen. Das Wort Grund läßt nun freilich auch eine bloß logiſche Bedeutung und demnach ein bloß logiſches Verhältniß jenes Intelligiblen zu unſerer Vorſtellung zu. Allein da er der wirklichen Vorſtellung einen Eindruck auf die Sinne vorausgehen läßt, dieſer Eindruck aber nicht von dem ſchon Vorgeſtellten, alſo nicht von dem ſchon mit den Formen der reinen Sinnlichkeit und mit der Form des Verſtandes bekleideten Objekt, ſondern nur von dem Ding außer und über aller Vorſtellung herkommen kann, ſo muß er den Eindruck von jenem Intelligiblen herleiten, dieſes Intelligible zur causa efficiens unſerer Vorſtellung machen, d. h. es ſelbſt als Urſache (vermöge eines Verſtandsbegriffs) beſtimmen; wobei noch das Merkwürdige ſich ereignet, daß er dieſem Intelligiblen, dieſem Noumenon, wie er es nennt, kein unmittelbares Verhältniß zur Intelligenz, zum Nus, zum eigentlich erkennenden Vermögen, ſondern zu unſeren bloß materiellen Sinnen oder zu den körperlichen Sinnesorganen zugeſteht. Wenn jener intelligible Grund, den Kant das Ding an ſich nennt, eigentlich die bloße Materie, den Stoff zu unſern Vorſtellungen hergibt, welcher dann erſt in der transſcendentalen Syntheſis der Apper-

ception, wie Kant diese Operation nennt, auf jeden Fall also erst in dem Subjekt jenes Gepräge des Verstandes annimmt, welches wir in ihm voraussetzen müssen, wenn er Gegenstand eines objektiven Urtheils seyn soll, so fragt es sich, 1) wie jener intelligible Grund an das Subjekt komme, auf dasselbe wirke, 2) wie sich dieser Stoff so willig der Verstandesform füge, 3) woher dem Subjekt diese Gewalt über den Stoff komme. Diese Fragen sind in der Kantschen Kritik nicht beantwortet, ja nicht einmal aufgeworfen.

Zwei Forderungen werden an die Philosophie gemacht: erstens, die Genesis der Natur zu erklären, sey es nun, daß man diese als etwas objektiv, auch außer unsern Vorstellungen, so wie wir sie vorstellen, Seyendes, oder daß man sie idealistisch als bloß in unserer Vorstellung so existirend annehme. Hier muß nämlich wenigstens gezeigt werden, durch welchen — und zwar nothwendigen — Proceß unseres Innern wir genöthigt sind, eine solche Welt mit diesen Bestimmungen und mit solchen Abstufungen uns vorzustellen. Kant hat diese Forderung umgangen. Die zweite Forderung, welche an die Philosophie gemacht wird, ist, jene eigentlich metaphysische Welt, die übersinnliche Region, wohin Gott, Seele, Freiheit, Unsterblichkeit gehören, uns aufzuschließen. Gegen diesen höheren Theil der Philosophie hat nun Kant ein eigenthümliches Verhältniß. Wie schon bemerkt, will er in Ansehung dieses Metaphysischen eigentlich dasselbe, was die hergebrachte Metaphysik vor ihm gewollt hatte. Wenn es eine wahre Metaphysik gäbe (diese Meinung gibt Kant überall zu erkennen), so müßte sie Gott als freien Urheber der Welt, sie müßte die moralische Freiheit des Menschen neben dem unverbrüchlichen Causalnexus in der Natur und die Unsterblichkeit des menschlichen Wesens darthun. Dabei setzt aber Kant keine andern Mittel zu Erreichung dieses Zwecks voraus, als welche auch die frühere Metaphysik gekannt hat. Seine Kritik bezieht sich so sehr bloß auf diese, daß man wohl sieht, es ist ihm nie auch nur eingefallen, daß es außer dieser eine andere geben könnte. Ja sogar nur auf eine bestimmte Form dieser Metaphysik bezieht sich Kants Kritik, auf die nämlich, welche sie zufällig gerade zur Zeit seiner Jugend durch Christian Wolff, und

noch mehr durch Alexander Baumgarten (Kants Lehrer, unter den Wolffianern noch immer einer der besten Köpfe) angenommen hatte. Kant ignorirt alles, was über den subjektiven Rationalismus jener Metaphysik hinausgeht. Insofern ist seine Kritik von keiner Anwendung z. B. auf Spinozismus. Kant sagt zwar: der Begriff einer Substanz kann und darf auf übersinnliche Gegenstände, also auf Gott nicht angewendet werden. Dieß kann gegen den Spinozismus gesagt scheinen, allein dieser Grund trifft den Spinoza nicht, weil dieser eben Gott nicht als ein im Sinne Kants und jenes subjektiven Rationalismus Uebersinnliches denkt. Gott ist dem Spinoza nur die unmittelbare Substanz des sinnlichen wie alles anderen Seyns. Kant müßte also erst beweisen, daß Gott nothwendig ein in *seinem* Sinn Uebersinnliches sey; dieß beweist er aber nicht, sondern setzt es bloß aus der allgemeinen Lehre oder der vor ihm angenommenen Metaphysik voraus. Indem er also die Unzulänglichkeit der gewöhnlichen metaphysischen Beweise, z. B. in Bezug auf das Daseyn Gottes, Unzerstörlichkeit und Unsterblichkeit der menschlichen Seele dargethan hat, glaubt er über *alle* wissenschaftliche Metaphysik den Stab gebrochen; das letzte Resultat seiner anstrengungsvollen Kritik ist, daß keine wirkliche Erkenntniß des Uebersinnlichen möglich sey. Die eigentlichen metaphysischen Gegenstände sind ihm bloße Vernunftideen, die wie er sagt, in keiner möglichen Erfahrung vorkommen können.[1] Aber

[1] Ich will, was diese nach Kant uns ebenfalls unabhängig von aller Erfahrung inwohnenden Vernunftideen betrifft, nur hier Folgendes bemerken. Es ist unbegreiflich, wie Kant auch diese aprioriſche Begriffe nennen kann. Denn bei den Kategorien begreift es sich — sie sind relativ auf den Gegenstand a priori; denn sie sind selbst nicht der Gegenstand. Aber Seele, Welt, Gott — dieß sind ja selbst Gegenstände; wie können denn aber Gegenstände anders erkannt werden, als indem sie da sind, d. h. a posteriori. Zudem die Seele z. B. ist doch Gegenstand ihrer eignen unmittelbaren Erfahrung, der Begriff der Welt aber, wenigstens so, wie er bei Kant vorkommt, ist nichts anderes als der letzte zusammenfassende Begriff aller einzelnen Existenzen. Jene völlige Trennung von der Erfahrung, die Kant bei diesen Ideen annimmt, wäre also nur etwa bei der Idee Gott anzuwenden. Allein wenn Gott als Gegenstand einer reinen Vernunftidee, d. h. als etwas nur durch meine Vernunft Denkbares und Bestimmbares erklärt wird, so führt dieß auf die Idee des bloßen allgemeinen Wesens; denn jede Bestimmung, die darüber hinzugesetzt würde, müßte in Kants

in dieſer Allgemeinheit und Unbeſtimmtheit, wie dieß behauptet wird, iſt es noch keineswegs ausgemacht, daß Gott kein Gegenſtand der Erfahrung ſey oder ſeyn könne. Freilich nicht der Erfahrung, die er allein ſo nennt; allein er ſelbſt ſtatuirt doch außer der Erfahrung durch die äußern Sinne auch eine innere Erfahrung; ferner ſagt er zwar: wirkliche Erfahrung ſey nur in jenem Zuſammentreffen der außer uns liegenden intelligiblen Urſache der Materie unſerer Vorſtellungen und unſeres (ebenfalls intelligiblen) Subjekts, das durch ſeine Natur

Augen ſelbſt ſchon eine empiriſche ſeyn. Wenn man (um dieß über Kants Lehre von den aprioriſchen Begriffen hinzuzufügen) — wenn man in der ſinnlichen Vorſtellung ein Prius und ein Poſterius unterſcheiden müßte, ſo wäre das wahre Prius in ihr das, was Kant Ding an ſich nennt; jene Verſtandesbegriffe, von denen es ſich in meiner Vorſtellung afficirt zeigt, ſind nach Kant ſelbſt gerade das, wodurch es erſt zum Gegenſtand meiner Vorſtellung, alſo erfahrungsmäßig für mich wird; das wahre Poſterius iſt daher nicht, wie er annimmt, jenes Element, das nach Abzug der Verſtandesbegriffe übrig bleibt, denn vielmehr nehme ich dieſe hinweg, ſo iſt es das Unvorſtellbare, vor und außer der Vorſtellung Seyende, alſo das abſolute Prius der Vorſtellung, ſondern das wahre Poſterius iſt eben dieſes Unbekannte (das er ſelbſt mit dem x der Mathematik vergleicht), dieſes x + den Verſtandesbeſtimmungen — dieſes gemeinſchaftliche Kind iſt das wahre Poſterius; die Verſtandesbeſtimmungen, als die jenes x bloß zum Poſterius machen, könnten inſofern nur eine relative Priorität haben, oder wären nur anzuſehen als das Vermittelnde zwiſchen dem wahren Prius, dem Ding an ſich, und dem Vorgeſtellten, d. h. dem Poſterius. — Wenn die Frage iſt, ob die Philoſophie ſelbſt und im Ganzen Wiſſenſchaft a priori oder a posteriori iſt, ſo hat ſich Kant (um auch dieß hier noch zu ſagen) eigentlich nicht entſchieden. Denn wäre es etwa ſeine Meinung geweſen, die Philoſophie beſtehe in der von ihm aufgeſtellten Kritik der reinen Vernunft, ſo liegt es am Tage, daß er den Inhalt dieſer Kritik lediglich aus Beobachtung und Erfahrung aufgenommen, und demnach hätte er die Philoſophie in letzter Inſtanz ſelbſt für eine Erfahrungswiſſenſchaft erklärt. Kant ſtreitet gegen den Empirismus nur inſofern, als er gegen Locke und vorzüglich gegen David Hume in den empiriſchen Vorſtellungen ſelbſt dem Verſtand ein aprioriſches Element vindicirt — aber wie er zu dieſer Behauptung ſelbſt komme oder gekommen ſey, erklärt er im Grunde nicht, oder doch wenigſtens nur ſtillſchweigend, indem er bei der Begründung dieſer Behauptung nur von der Erfahrung ausgeht, nämlich der beobachteten Allgemeinheit und Nothwendigkeit jener Begriffe. Jene Frage, um welche es hier zu thun iſt, konnte erſt nach Kant entſtehen, nämlich erſt nachdem man ſich zur Idee eines Syſtems erhoben hatte, das in Einer ſtetigen Entwicklung alles von einem erſten Anfang herleite. (Aus einem Münchener Manuſcript von 1827).

genöthigt ist, ihr die Formen des Verstandes aufzudrücken. Insofern ist also jenes Intelligible selbst einer der Faktoren unserer Erkenntniß, und scheint eben darum selbst nicht Gegenstand der Erkenntniß seyn zu können. Gegenstand der Erkenntniß ist immer nur das Erzeugniß dieser beiden Faktoren. Allein eben weil jenes Intelligible einer der Faktoren aller Erkenntniß ist, so ist es als eine Voraussetzung aller wirklichen Erkenntniß ein gegen diese als **nothwendig** Erscheinendes, während die Erkenntniß als solche gegen diese Voraussetzung derselben als ein Zufälliges erscheint. Zugegeben also, es folge aus dieser Ansicht, daß jenes Intelligible nicht Gegenstand einer wirklichen Erkenntniß seyn könne, so zeigt es sich doch als Gegenstand eines nothwendigen Denkens, und mehr als dieses — mehr, als daß z. B. Gott Gegenstand eines nothwendigen Denkens sey, hat auch die alte Metaphysik nicht gewollt. Allein es verhält sich mit der Kantischen Kritik wirklich so, wie schon gesagt worden, daß sie genau genommen nicht bloß die Erkenntniß, sondern daß sie alles Denken des Uebersinnlichen aufhebt und unmöglich macht, indem sie nämlich, wie sie sich ausdrückt, alle Anwendung der Verstandesbegriffe auf dasselbe verbietet. Nun führt aber bekanntlich Kant selbst, nachdem er Gott aus der theoretischen Philosophie verwiesen, ihn dennoch durch die praktische wieder zurück, indem er wenigstens den Glauben an die Existenz Gottes als einen durch das Sittengesetz geforderten darstellt. Ist nun dieser Glaube nicht ein völlig gedankenloser, so ist Gott hier wenigstens gedacht. Nun möchte ich wissen, wie es Kant anfängt, Gott zu denken, ohne ihn als Substanz sich zu denken, freilich nicht als Substanz im Sinn des Spinoza, als id quod substat rebus, aber unstreitig denkt er Gott als absolut geistige und sittliche Persönlichkeit. Nun ist freilich in dem Begriff einer solchen Persönlichkeit mehr enthalten als in dem Begriff der Substanz. Gott ist insofern nicht bloße Substanz; wie z. B. auch ein Mensch dadurch nicht hinlänglich charakterisirt ist, daß man sagt, er sey eine Substanz. Aber ist er darum überall nicht Substanz? Ebensowenig sehe ich ein, was noch von dem Begriff Gottes übrig bleibt, wenn ich ihn nicht als Ursache denken

darf. Kant hat also durch seine Kritik über sein eignes Ziel hinausgeschossen.

Wenn nun nach dem bisher Gezeigten das materielle Resultat der Kantischen Kritik zuletzt und im Grunde ein so leeres und nichtiges ist, worauf beruht das dennoch unleugbar Große und Außerordentliche seiner Wirkung, wodurch verdient er gleichwohl ein Instaurator der Philosophie genannt zu werden? Man könnte zunächst Verschiedenes anführen. 1) Schon dadurch wirkte Kant wohlthätig, daß er nur überhaupt wieder methodisch und mit Ernst zu Werke ging, und dadurch jener philosophischen Anarchie, die ihm voranging — ich meine damit nicht die äußere, daß in jener Zeit kein herrschendes Haupt in der Philosophie gewesen, sondern die innere Anarchie — die völlige Principienlosigkeit (ἀρχή, woher ἀναρχία kommt, heißt bekanntlich Princip), daß er also dieser völligen Principienlosigkeit der Philosophie ein Ende machte; 2) daß wenn er jene tieferen Fragen, die sich hauptsächlich auf den intelligiblen Grund alles erkennbaren Seyns bezogen, — wenn nicht beantwortete, ja nicht einmal aufwarf, daß er sie wenigstens unvermeidlich anregte, insbesondere aber, wie schon bemerkt worden, daß er die Allgemeinheit und Nothwendigkeit in der menschlichen Erkenntniß gegen einen zerstörenden Skepticismus und Sensualismus behauptete. Allein in allem diesem ist die eigentliche historische Wirkung Kants nicht zu suchen, — das, wodurch er bestimmend war für die Folge der deutschen Philosophie. Diese Wirkung war vielmehr dadurch veranlaßt, daß er ihr die Richtung auf das Subjektive gab, die sie durch Spinoza völlig verloren hatte; denn das Eigenthümliche des Spinoza ist eben die Substanz, die bloß Objekt, subjektlos ist, die als Subjekt sich völlig vernichtet hat. Zwar eine gewisse Aengstlichkeit, die Kant nicht überwinden konnte, und die noch vermehrt wurde, weil man seiner Philosophie gleich mit allen möglichen gehässigen Prädicaten entgegenkam, hatte ihn bewogen, Stellen in der ersten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft, in welchen er sich sogar beinahe als Idealist erklärt hatte, in den spätern Ausgaben mit andern zu vertauschen, in denen er scheinbar den Idealismus widerlegte. Aber der Weg zum Idealismus war

dennoch gebahnt, das Ding an sich ein zu unbestimmtes, ja nichtiges (denn alles, was das Objekt zum Ding, zum Wirklichen macht, kam vom Subjekt), als daß es hätte bestehen können, und so war denn der nächste Schritt unstreitig der, daß das Subjekt, das Ich allein übrig blieb. Dieser Schritt ist durch Fichte geschehen, welcher geradezu aussprach: das Ich, nämlich eines jeden Ich, ist die einzige Substanz.

Fichte faßt nicht etwa das Ich als allgemeines oder absolutes, sondern nur als menschliches Ich auf. Das Ich, als das sich ein jeder in seinem Bewußtseyn findet, ist das einzige wahrhaft Daseyende. Alles ist für jeden nur mit seinem Ich und in seinem Ich gesetzt. Für jeden Menschen ist mit jenem transscendentalen, d.h. mit jenem das empirische Bewußtseyn selbst erst bedingenden und ihm daher vorausgehenden Akt, mit diesem Aktus des Selbstbewußtseyns ist für jeden Menschen das ganze Universum zumal gesetzt, das eben darum nur im Bewußtseyn da ist. Mit dieser Selbstsetzung: Ich bin, beginnt für jedes Individuum die Welt, dieser Akt ist in einem jeden der gleich ewige, zeitlose Anfang seiner selbst sowohl als der Welt. Jeder Mensch fängt gleichsam ewiger Weise (modo aeterno) an, mit ihm ist für seine Vorstellung seine ganze Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gesetzt. Wenn aber Fichte glauben konnte, den Schwierigkeiten, denen der philosophische Geist unter Voraussetzung des objektiven Daseyns der Dinge bei Erklärung der Welt begegnet, dadurch entgangen zu seyn, daß er die ganze Erklärung in das Ich verlegte, so mußte er nur um so mehr sich verbunden erkennen, ausführlich zu zeigen, wie mit dem bloßen Ich bin für einen jeden die ganze sogenannte Außenwelt mit allen ihren sowohl nothwendigen als zufälligen Bestimmungen gesetzt sey. Er hätte die außer dem unmittelbaren Bewußtseyn gesetzten Dinge wenigstens als Durchgangspunkte, als Vermittelungen jenes Aktes der Selbstsetzung nachweisen können. Allein es ist, als ob Fichte in der Außenwelt gar keine Unterschiede wahrgenommen hätte. Die Natur ist ihm in dem abstrakten, eine bloße Schranke bezeichnenden Begriff des Nicht-Ich, des völlig leeren Objekts, an dem gar nichts wahrzunehmen ist, als daß es eben dem Subjekt entgegengesetzt ist, — die ganze Natur ist

ihm in diesem Begriff so zusammengeschwunden, daß er eine Deduktion, die weiter als dieser Begriff sich erstreckte, nicht für nöthig hielt. Am Ende war in Kants Kritik mehr Objektivität als in Fichtes Wissenschaftslehre. Denn Kant ließ sich bei der unternommenen Kritik, bei der Ausmessnng des Erkenntnißvermögens, unbedenklich von der Erfahrung leiten, bei Fichte war es doch nur seine, also eine zufällige Reflexion, die alle Kosten der Fortschreitung bestritt. [1]

Werfen wir von hier noch einen allgemeinen Blick zurück auf die Bewegung der Philosophie, so hatte diese in Cartesius das empirische Subjekt zum unmittelbar Gewissen, an das sich dann anderes mittelbar Gewisses durch bloße, ebenfalls subjektive Begriffs- oder Denknothwendigkeit anschließen sollte. Diese Schranke durchbrach gewaltsam Spinoza, indem er von dem empirischen Subjekt unmittelbar auf das absolute, alles Subjektive vernichtende Objekt übersprang, — das schlechthin Unendliche, gegen welches dem philosophirenden Subjekt keine Freiheit blieb; dieses schlechthin Unendliche war auch das schlechthin Unbewegliche; jeder Versuch zur Bewegung fiel nur dem philosophirenden Subjekt anheim; insofern mußte der Spinozismus formell betrachtet als bloß subjektiv dialektisch erscheinen, aber jeder solcher Versuch endete mit den Negationen aller Bewegung und dem Festhalten des bloßen Seyns. Gegen diesen Zwang empörte sich der Dogmatismus, der insofern allerdings höher stand wie der Spinozismus. Er suchte die Freiheit des philosophirenden Subjekts gegen das Objekt wiederherzustellen und zu behaupten, doch nicht dadurch, daß er das empirische Subjekt wieder zum Ausgangspunkt machte, sondern indem er gewisse im reinen Verstand gegebene, allgemeine, transscendentale Begriffe voraussetzte, durch welche alles Seyn, also auch das Seyn des Absoluten bestimmt wäre. Indem nämlich diese Begriffe einerseits Begriffe des reinen Verstandes waren, andererseits aber ihnen objektive Bedeutung zukommen und die Kraft beiwohnen sollte, selbst das Absolute zu bestimmen, so war hiedurch gleichsam ein Mittleres gefunden, wobei scheinbar sowohl das Absolute als das philosophirende Subjekt bestehen konnte; es war, wenn dieß gelang, ein freies Verhältniß zwischen dem philosophirenden Subjekt und seinem Gegenstande hergestellt. Diese Hoffnung aber wurde durch Kant gestört und vereitelt, indem er eben jene reinen und allgemeinen Begriffe für Begriffe eines bloß subjektiven Verstandes erklärte, und allen möglichen Uebergang derselben, jeden möglichen Durchbruch ins Objektive leugnete. Hier blieb nun, wenn man nicht wieder in das absolute, alles freie Subjekt vernichtende Objekt übergehen wollte, nichts anderes übrig, als auf das Entgegengesetzte — auf das alles vernichtende Subjekt überzugehen, welches nun nicht mehr das empirische Subjekt des Cartesius, sondern nur das absolute Subjekt, das transscendentale Ich seyn konnte. Schon für Kant war die transscendentale Einheit der Apperception, welche nichts anderes als die transscendentale Ichheit selbst war, das einzige letzte Princip oder

Nach Fichte also war alles nur durch das Ich und für das Ich. Fichte hatte damit die Selbständigkeit oder die Autonomie, welche Kant dem menschlichen Selbst für seine moralische Selbstbestimmung zuschrieb, zur theoretischen erweitert, oder dieselbe Autonomie dem menschlichen Ich auch für seine Vorstellungen von der Außenwelt vindicirt. Jener Satz: Alles ist nur durch das Ich und für das Ich, schmeichelt daher anfänglich zwar dem menschlichen Selbstgefühl und scheint dem innern Menschen die letzte Unabhängigkeit von allem Aeußern zu geben. Aber näher betrachtet hat er etwas Thrasonisches oder Großsprecherisches, solang nicht gezeigt ist, wie, auf welche Weise dieß alles, was wir als existirend anerkennen müssen, durch das Ich und für das Ich ist. Die Meinung dieses subjektiven Idealismus selbst konnte nicht seyn, daß das Ich die Dinge außer sich frei und mit Wollen setzte; denn nur zu vieles ist, das das Ich ganz anders wollte, wenn das äußere Seyn von ihm abhienge. Der unbedingteste Idealist kann nicht vermeiden, das Ich, was seine Vorstellungen von der Außenwelt betrifft, als abhängig zu denken — wenn auch nicht von einem Ding an sich, wie

Erzeugende derjenigen Erkenntniß, die er allein noch als reelle zugab, der Erfahrungserkenntniß. Fichte hob dieses Ich aus den zum Theil noch verdunkelnden Umgebungen bei Kant heraus, und setzte es geradezu als einziges Princip an die Spitze der Philosophie, und wurde so der Schöpfer des transscendentalen Idealismus. — Da dieses Ich nicht das empirische war, so konnte für Fichte das Ich bin, welches er zum obersten Grundsatz der Philosophie machte, auch nicht in einer empirischen Thatsache seyn — Fichte erklärt es als Thathandlung, und zeigte, wie das Ich auf keine Weise unabhängig von dieser Handlung als ein todtes stillstehendes Ding daseyn könne, sondern nur in diesem Akt des sich-selbst-Setzens, in welchem er nicht einen zeitlichen, auch nicht einen bloß vorübergehenden Anfang erkannte, der irgend einmal die Bewegung angefangen hätte, sondern den immer gleich ewigen Anfang — also daß, wo und wann man anfangen wollte, stets dieser Akt des sich-selbst-Setzens der Anfang seyn müsse. Fichtes Idealismus verhält sich insofern als das vollkommene Gegentheil des Spinozismus oder als ein umgekehrter Spinozismus, indem er dem absoluten, alles Subjekt vernichtenden Objekt des Spinoza das Subjekt in seiner Absolutheit, dem bloßen unbeweglichen Seyn des Spinoza die That entgegensetzte; das Ich ist für Fichte nicht wie für Cartesius bloß der zum Behuf des Philosophirens angenommene, sondern der wirkliche, der wahre Anfang, das absolute Prius von allem. (Aus einem älteren (Erlanger) Manuscript).

es Kant nannte, oder überhaupt von einer Ursache außer ihm selbst, aber doch wenigstens abhängig von einer innern Nothwendigkeit, und wenn er dem Ich ein Produciren jener Vorstellungen zuschreibt, so muß dieses wenigstens ein blindes, nicht in dem Willen sondern in der Natur des Ich gegründetes Produciren seyn. Um dieß alles zeigte sich nun Fichte unbekümmert, er gab sich gegen die gesammte Nothwendigkeit mehr das Verhältniß eines unwillig sie Negirenden, als eines sie Erklärenden. Angewiesen nun, die Philosophie da aufzunehmen, wo sie Fichte hingestellt hatte, mußte ich vor allem sehen, wie jene unleugbare und unabweisliche Nothwendigkeit, die Fichte gleichsam nur mit Worten hinwegzuschelten sucht, mit den Fichteschen Begriffen, also mit der behaupteten absoluten Substanz des Ich sich vereinigen ließe. Hier ergab sich nun aber sogleich, daß freilich die Außenwelt für mich nur da ist, inwiefern ich zugleich selbst da und mir bewußt bin (dieß versteht sich von selbst), aber daß auch umgekehrt, sowie ich für mich selbst da, ich mir bewußt bin, daß, mit dem ausgesprochenen Ich bin, ich auch die Welt als bereits — da — seyend finde, also daß auf keinen Fall das schon bewußte Ich die Welt produciren kann. Nichts verhinderte aber, mit diesem jetzt in mir sich-bewußten Ich auf einen Moment zurückzugehen, wo es seiner noch nicht bewußt war, — eine Region jenseits des jetzt vorhandenen Bewußtseyns anzunehmen und eine Thätigkeit, die nicht mehr selbst, sondern nur durch ihr Resultat in das Bewußtseyn kommt. Diese Thätigkeit konnte nun keine andere seyn als eben die Arbeit des zu-sich-selbst-Kommens, des sich Bewußtwerdens selbst, wo es denn natürlich ist und nicht anders seyn kann, als daß diese Thätigkeit mit dem erlangten Bewußtseyn aufhört und bloß ihr Resultat stehen bleibt. Dieses bloße Resultat, in welchem sie dem Bewußtseyn stehen bleibt, ist dann eben die Außenwelt, der sich eben darum das Ich nicht als einer von ihm selbst producirten, sondern nur als einer zugleich mit ihm da seyenden bewußt seyn kann. Ich suchte also mit Einem Wort den unzerreißbaren Zusammenhang des Ich mit einer von ihm nothwendig vorgestellten Außenwelt durch eine dem wirklichen oder empirischen Bewußtseyn vorausgehende transscendentale Vergangenheit

dieſes Ich zu erklären, eine Erklärung, die ſonach auf eine transſcendentale Geſchichte des Ichs führte. Und ſo verrieth ſich ſchon durch meine erſten Schritte in der Philoſophie die Tendenz zum Geſchichtlichen wenigſtens in der Form des ſich ſelbſt bewußten, zu ſich ſelbſt gekommenen Ich. Denn das Ich bin iſt eben nur der Ausdruck des zu-ſich-Kommens ſelber — alſo dieſes zu-ſich-Kommen, das im Ich bin ſich ausſpricht, ſetzt ein außer- und von-ſich-Geweſenſeyn voraus. Denn nur das kann zu ſich kommen, was zuvor außer ſich war. Der erſte Zuſtand des Ichs iſt alſo ein außer-ſich-Seyn. Hiebei iſt nur noch zu bemerken (und dieß iſt ein ſehr weſentlicher Punkt), daß das Ich, inwiefern es jenſeits des Bewußtſeyns gedacht wird, eben darum noch nicht das individuelle iſt, denn zum individuellen beſtimmt es ſich eben erſt im zu-ſich-Kommen, alſo das jenſeits des Bewußtſeyns oder des ausgeſprochenen Ich bin gedachte Ich iſt für alle menſchlichen Individuen das gleiche und ſelbe, es wird in jedem erſt ſein Ich, ſein individuelles Ich, indem es eben in ihm zu ſich kommt. Daraus, daß das jenſeits des Bewußtſeyns gedachte für alle Individuen daſſelbe iſt, daß hier das Individuum noch nicht mitwirkt, daraus erklärt ſich alsdann, warum ich für meine Vorſtellung von der Außenwelt unbedingt, und ohne ſelbſt erſt eine Erfahrung darüber gemacht zu haben, auf die Uebereinſtimmung aller menſchlichen Individuen zähle (das Kind ſchon, das mir einen Gegenſtand zeigt, ſetzt voraus, daß dieſer Gegenſtand ebenſowohl für mich als für es exiſtiren müſſe). Allerdings nun indem das Ich zum individuellen wird — was eben durch das Ich bin ſich ankündigt — angekommen alſo bei dem Ich bin, womit ſein individuelles Leben beginnt, erinnert es ſich nicht mehr des Wegs, den es bis dahin zurückgelegt hat, denn da das Ende dieſes Wegs eben erſt das Bewußtſeyn iſt, ſo hat es (das jetzt individuelle) den Weg zum Bewußtſeyn ſelbſt bewußtlos und ohne es zu wiſſen zurückgelegt. Hier erklärt ſich die Blindheit und Nothwendigkeit ſeiner Vorſtellungen von der Außenwelt, wie dort die Gleichheit und Allgemeinheit derſelben in allen Individuen. Das individuelle Ich findet in ſeinem Bewußtſeyn nur noch gleichſam die Monumente, die Denkmäler jenes Wegs, nicht

den Weg selbst. Aber eben darum ist es nun Sache der Wissenschaft und zwar der Urwissenschaft, der Philosophie, jenes Ich des Bewußtseyns *mit Bewußtseyn* zu sich selbst, d. h. ins Bewußtseyn, kommen zu lassen. Oder: die Aufgabe der Wissenschaft ist, daß jenes Ich des Bewußtseyns den ganzen Weg von dem Anfang seines Außersichseyns bis zu dem höchsten Bewußtseyn — *selbst* mit Bewußtseyn zurücklege. Die Philosophie ist insofern für das Ich nichts anderes als eine Anamnese, Erinnerung dessen, was es in seinem allgemeinen (seinem vorindividuellen) Seyn gethan und gelitten hat: ein Ergebniß, das mit bekannten Platonischen Ansichten (wenn gleich diese zum Theil einen andern Sinn und nicht ohne eine gewisse Zuthat von Schwärmerischem verstanden waren) übereinstimmten.

Dieß war also der Weg, den ich zuerst und noch eben von Fichte herkommend, einschlug, um meinerseits wieder ins Objektive zu kommen, und leicht begreiflich konnte es dieser Wendung des Fichteschen Begriffs, wodurch dieser eigentlich erst verständlich und die Haupteinwendung gegen denselben entfernt wurde, bei ihrem ersten Hervortreten nicht an Beifall fehlen. Es war ein Versuch, den Fichteschen Idealismus mit der Wirklichkeit auszusöhnen, oder zu zeigen, wie gleichwohl, auch unter Voraussetzung des Fichteschen Satzes, daß alles nur *durch* das Ich und *für* das Ich ist, die objektive Welt begreiflich sey.

So wenig habe ich mich beeilt, ein eignes System aufzustellen, daß ich mich begnügt, wie es auch meiner damaligen Jugend geziemte, vorerst nur das Fichtesche System begreiflich zu machen, in Hoffnung, Fichte selbst werde diesen seinem System gegebenen Sinn billigen, was freilich nachher sich anders gefunden. Mir war es nicht um ein System zu thun, dessen ich mich als eines eignen rühmen konnte, sondern nur um ein solches, das mich selbst befriedigte. Auch war ich nicht in dem Fall, wie so manche, die, zumal nach der großen Anregung durch Kant und Fichte, sich auf die Philosophie warfen, lediglich weil sie nichts anderes gelernt hatten, und weil sie meinten, in der Philosophie sey noch am ehesten ohne Kenntnisse auszukommen; ich hatte noch mehr als *Eine* Region menschlicher Forschung, in der ich zu

meiner eignen Befriedigung mich ergehen konnte, und zu der mich meine früheſten Neigungen hinzogen. — — Alſo ich wollte damals nur Fichtes Syſtem erklären, ob ich gleich nie Fichtes Zuhörer geweſen, was ich rein bloß als hiſtoriſche Berichtigung bemerke, nicht etwa, um mich des Danks gegen Fichte zu entledigen, oder ihn als Lehrer und Vorgänger zu verleugnen, denn er war mir dieß, wie er es allen geweſen iſt, inwiefern er zuerſt das Wort einer auf Freiheit gegründeten Philoſophie ausſprach, auf die Selbſtändigkeit des Ich nicht bloß, wie Kant, die praktiſche, ſondern ebenſowohl die theoretiſche, und demnach die ganze Philoſophie begründete, — ich ſuchte alſo damals zuerſt nur zu zeigen, wie man ſich mit dem menſchlichen Ich alles geſetzt denken könne. Dieſe Ausführung des Fichteſchen Idealismus iſt enthalten in meinem anno 1800 erſchienenen Syſtem des transſcendentalen Idealismus. Iſt einer unter Ihnen, der jetzt oder in der Zukunft den allmählichen Entwicklungsgang der neueren Philoſophie genau und urkundlich kennen lernen will, ſo kann ich nicht anders als ihm dieſes Syſtem des transſcendentalen Idealismus zum Studium empfehlen; er wird darin unter der Hülle des Fichteſchen Gedankens ſchon das neue Syſtem erkennen, das früher oder ſpäter dieſe Hülle durchbrechen mußte, er wird in dieſem Werk ſchon jene Methode in voller Anwendung finden, die ſpäter nur in größerem Umfang gebraucht wurde; indem er dieſe Methode, welche nachher die Seele des von Fichte unabhängigen Syſtems geworden iſt, hier ſchon findet, wird er ſich überzeugen, daß dieſe gerade das mir Eigenthümliche, ja dergeſtalt Natürliche war, daß ich mich derſelben faſt nicht als einer Erfindung rühmen kann, aber eben darum kann ich ſie auch am wenigſten mir rauben laſſen, oder zugeben, daß ein anderer ſich rühme ſie erfunden zu haben. Ich ſage dieß nicht, mich zu rühmen, ſondern ganz allein, weil man die Pflicht hat, der Unwahrheit überhaupt, zumal wenn ſie durch Schweigen beglaubigt wird, entgegenzutreten. [1]

Die Aufgabe, die ich mir zuerſt geſetzt, war alſo: die von unſerer

[1] Das Folgende iſt einem Erlanger Manuſcript vom Jahr 1822 entnommen.

Freiheit schlechterdings unabhängige, ja diese Freiheit beschränkende Vorstellung einer objektiven Welt durch einen Proceß zu erklären, in welchem sich das Ich eben durch den Akt des Selbstsetzens unbeabsichteter, aber nothwendiger Weise verwickelt sieht. Indem nämlich das Ich sich selbst zum Gegenstand macht, kann es nicht umhin sich selbst anzuziehen (in dem Sinn, wie man sagt: ich ziehe mir dieses oder jenes nicht an — ich ignorire es), und es konnte sich selbst nicht anziehen, ohne sich dadurch zu begrenzen, seine an sich ins Unendliche strebende Thätigkeit zu hemmen, sich selbst, das zuvor lautere Freiheit und als nichts war, für sich selbst zu etwas, also zu einem Beschränkten, zu machen. Die Schranke, welche Fichte außer das Ich fallen ließ, fiel auf diese Art in das Ich selbst, und der Proceß wurde ein völlig immanenter, in welchem das Ich nur mit sich selbst, mit dem eignen, in sich gesetzten Widerspruch, zugleich Subjekt und Objekt, endlich und unendlich zu seyn, beschäftiget war. Das Ich hatte nämlich, indem es sich selbst Objekt wurde, sich zwar gefunden, aber nicht als das Einfache, das es zuvor war, sondern als ein Doppeltes, als Subjekt und Objekt zugleich — es war nun für sich selbst, hatte aber eben damit aufgehört an sich zu seyn: diese in ihm gesetzte Zufälligkeit mußte überwunden werden, die Momente dieser successiven Ueberwindung wurden als identisch nachgewiesen mit den Momenten der Natur, und dieser Proceß wurde von Stufe zu Stufe, von Moment zu Moment fortgeführt bis zu dem Punkt, wo das Ich aus der Beschränkung wieder in die Freiheit durchbrach und nun erst sich wirklich hatte, oder für sich selbst war, wie es an sich war — als lautere Freiheit. Damit war die theoretische Philosophie geschlossen, und es begann die praktische. Zuerst in der Philosophie hatte ich hier die geschichtliche Entwicklung versucht — die ganze Philosophie war mir Geschichte des Selbstbewußtseyns, die ich förmlich in Epochen abtheilte, z. B. erste Epoche von der ursprünglichen Empfindung (der durch die Selbstobjektivirung im Ich gesetzten Begrenztheit) bis zur produktiven Anschauung. Das Instrument war jedoch zu beschränkt, um die ganze Melodie darauf ausführen zu können. — Das Princip des Fortschreitens oder die Methode

beruht auf der Unterscheidung des sich entwickelnden oder mit der Erzeugung des Selbstbewußtseyns beschäftigten Ichs und des auf dieses reflektirenden, gleichsam ihm zuschauenden, also philosophirenden Ichs. Durch jeden Moment war in das objektive Ich eine Bestimmung gesetzt, aber diese Bestimmung war nur für den Zuschauer in ihm gesetzt, nicht für es selbst. Der Fortschritt bestand also jederzeit darin, daß, was im vorhergehenden Moment im Ich bloß für den Philosophirenden gesetzt war, im Folgenden dem Ich selbst objektiv — für das Ich selbst in ihm gesetzt wurde, und daß auf diese Art zuletzt das objektive Ich selbst auf den Standpunkt des Philosophirenden gebracht war, oder das objektive Ich dem philosophirenden, insofern subjektiven, völlig gleich wurde; der Moment, in welchem diese Gleichheit eintrat, wo also in dem objektiven Ich genau dasselbe gesetzt war, was im subjektiven, war der Schlußmoment der Philosophie, welches sich damit zugleich ihres Endes bestimmt versichert hatte. Zwischen dem objektiven Ich und dem philosophirenden bestand ohngefähr das Verhältniß wie in den Sokratischen Gesprächen zwischen dem Schüler und dem Meister. In dem objektiven Ich war jederzeit eingewickelter Weise mehr gesetzt, als es selbst wußte; die Thätigkeit des subjektiven, des philosophirenden Ich bestand nun darin, dem objektiven Ich selbst zu der Erkenntniß und dem Bewußtseyn des in ihm Gesetzten zu verhelfen, und es so endlich zur völligen Selbsterkenntniß zu bringen. Dieses Verfahren, wobei stets, was im vorhergehenden Moment bloß subjektiv gesetzt ist, im folgenden zum Objekt hinzutritt, hat auch in der folgenden, größeren Entwicklung ersprießliche Dienste geleistet.

Die Anfänge dieser Darstellung des Idealismus finden sich in den einzelnen Abhandlungen, die im ersten Theil meiner philosophischen Schriften[1] wieder abgedruckt worden. Wer mir die Ehre erweisen will, den Gang meiner philosophischen Entwicklung zu beurtheilen, und besonders wer das eigentlich heuristische Princip, das Princip der Erfindung, welches mich leitete, kennen lernen will, muß bis dahin zurückgehen.

[1] Bd. I. dieser Gesammtausgabe.

Die Naturphilosophie.

Ich gehe nun über zur Darstellung des Systems, wie es in der völligen Unabhängigkeit von Fichte hervorgetreten ist. Hier war es also nicht mehr das endliche oder menschliche Ich, von dem ausgegangen wurde, sondern das unendliche Subjekt, nämlich 1) das Subjekt überhaupt, weil das allein unmittelbar Gewisse, aber 2) das unendliche Subjekt, d. h. das nie aufhören kann Subjekt zu seyn, nie im Objekt untergehen, zum bloßen Objekt werden, wie es dem Spinoza durch einen Akt, dessen er selbst sich nicht bewußt ist, geschehen ist.

Das Subjekt, inwiefern es noch in seiner reinen Substantialität gedacht wird, insofern ist es noch frei von allem Seyn, und obgleich **nicht** nichts, doch als nichts. Nicht nichts, weil doch Subjekt, als nichts, weil nicht Objekt, weil nicht im gegenständlichen Seyn seyend. Aber es kann in dieser Abstraktion nicht bleiben, es ist ihm gleichsam natürlich, sich selbst als Etwas, und demnach als Objekt zu wollen. Aber der Unterschied dieses Objektwerdens von dem, was auch der Spinozischen Substanz vorausgedacht werden muß, ist dieser, daß letzteres mit gänzlichem Verlust seiner selbst, also ganz und ohne Rückhalt übergeht in das Objekt, und nur als solches (als Objekt) noch angetroffen wird, jenes Subjekt aber nicht blindes, sondern vielmehr unendliches Selbstsetzen ist, d. h. das im Objekt-Werden nicht aufhört Subjekt zu zu seyn, unendliches also — nicht in dem bloß negativen Sinn, daß es nur nicht endlich ist oder gar nicht endlich werden könnte, sondern in dem positiven, daß es sich verendlichen (sich zu Etwas machen) kann, aber aus jeder Endlichkeit siegreich, wieder als Subjekt, hervortritt,

oder: daß es durch jedes Endlich-, Objekt-Werden sich nur wieder in eine höhere Potenz der Subjektivität erhebt.

Aber eben darum, weil dieß seine Natur ist, nie bloß Objekt seyn zu können, sondern immer und nothwendig zugleich Subjekt zu seyn, so ist, die Bewegung einmal angefangen, oder ihren Anfang gesetzt — ist sie eine nothwendig fortschreitende.

Der Anfang ist natürlich das erste sich zu etwas Machen, das erste objektiv-Werden; denn mit diesem war in Folge der Unendlichkeit des Subjekts, nach welcher jedem objektiv-Werden unmittelbar nur eine höhere Potenz der Subjektivität folgt — aus diesem Grunde also war mit dem ersten objektiv-Werden der Grund aller folgenden Steigerung und damit der Bewegung selbst gelegt. Das Wichtigste ist daher die Erklärung dieses Anfangs, dieses ersten Etwas-seyn. Dieß wurde nun auf folgende Weise gedacht. Das Subjekt noch in seiner reinen Substantialität oder Wesentlichkeit, vor allem Aktus gedacht, ist, wie schon bemerkt, zwar nicht nichts, aber als nichts; dieses als drückt immer etwas über das Wesen Hinzukommendes aus, und bezieht sich demnach auf das gegenständliche, auf das über das Wesen hinausgehende Seyn; wenn also gesagt wird, das Subjekt oder Ich in seiner reinen Substantialität war als nichts, so drückt dieß nichts anderes aus als die Negation alles gegenständlichen Seyns. Dagegen wenn wir nun zuerst von ihm sagen: es ist als Etwas, so wird eben damit ausgedrückt, daß dieses Etwas-seyn, als Seyn ein Accessorisches, Hinzugekommenes, Zugezogenes, in gewissem Betracht Zufälliges ist. Das als bezeichnet hier eine Anziehung, eine Attraktion, ein angezogenes Seyn. Zur Erläuterung! Es gibt gewisse moralische und andere Eigenschaften, die man gerade nur hat, inwiefern man sie nicht hat, oder wie die deutsche Sprache trefflich dieß ausdrückt, inwiefern man sich dieselben nicht anzieht. Z. B. wahre Anmuth ist gerade nur möglich im Nichtwissen ihrer selbst, dagegen eine Person, die um ihre Anmuth weiß, sie sich anzieht, sogleich aufhört anmuthig zu seyn, und wenn sie als anmuthig sich gebärdet, vielmehr das Gegentheil wird. Ebenso ist es mit der Unbefangenheit. Das

unbefangene Seyn ist überall nur das, was sich selbst nicht weiß; sowie es sich selbst Gegenstand wird, ist es auch schon ein befangenes. Wenden Sie diese Bemerkungen auf das Vorliegende an, so ist das Subjekt in seiner reinen Wesentlichkeit als nichts — eine völlige Bloßheit aller Eigenschaften — es ist bis jetzt nur Es selbst, und so weit eine völlige Freiheit von allem Seyn und gegen alles Seyn; aber es ist ihm unvermeidlich, sich sich selbst anzuziehen, denn nur dazu ist es Subjekt, daß es sich selbst Objekt werde, da vorausgesetzt wird, daß nichts außer ihm sey, das ihm Objekt werden könne; indem es sich aber sich selbst anzieht, ist es nicht mehr als nichts, sondern als Etwas — in dieser Selbstanziehung macht es sich zu etwas; in der Selbstanziehung also liegt der Ursprung des Etwas-Seyns, oder des objektiven, des gegenständlichen Seyns überhaupt. Aber als das, was es Ist, kann sich das Subjekt nie habhaft werden, denn eben im sich-Anziehen wird es ein anderes, dieß ist der Grund-Widerspruch, wir können sagen, das Unglück in allem Seyn — denn entweder läßt es sich, so ist es als nichts, oder es zieht sich selbst an, so ist es ein anderes und sich selbst Ungleiches, — nicht mehr das mit dem Seyn, wie zuvor Unbefangene, sondern das sich mit dem Seyn befangen hat — es selbst empfindet dieses Seyn als ein zugezogenes und demnach zufälliges. Bemerken Sie hier, daß demgemäß der erste Anfang ausdrücklich als ein Zufälliges gedacht wird. Das erste Seyende, dieses primum Existens, wie ich es genannt habe, ist also zugleich das erste Zufällige (Urzufall). Diese ganze Construktion fängt also mit der Entstehung des ersten Zufälligen — sich selbst Ungleichen —, sie fängt mit einer Dissonanz an, und muß wohl so anfangen. Denn zuvor — vor der Zuziehung des Seyns, in seinem an und vor sich Seyn, war das Subjekt auch unendlich, aber inwiefern es die Endlichkeit noch vor sich hatte, aber eben darum ist es dort noch nicht als unendlich gesetzt; um sich als unendlich zu setzen, muß es von dieser Möglichkeit, auch das Endliche zu seyn, sich gereinigt haben, also die Endlichkeit selbst wird ihm zum Mittel, sich als unendlich (d. h. als Freiheit vom Seyn, denn ein anderer Begriff wird mit dem Wort

unendlich hier nicht verbunden) sich als unendlich zu setzen. Nur durch wirklichen Gegensatz konnte es in sein wahres Wesen erhöht werden, konnte es sich als Unendliches erreichen.

Ich will das Letzte noch in einer anderen, obwohl völlig äquivalenten Wendung erklären.

Das Subjekt, das erst reines, sich selbst nicht gegenwärtiges Subjekt ist — indem es sich haben will, sich selbst Objekt wird, ist es mit einer Zufälligkeit behaftet (Zufälligkeit ist Gegensatz des Wesens). Aber dadurch ist es als Wesen nicht aufzuheben, denn es ist nicht bloß Wesen überhaupt, sondern unendlicher Weise. Jene Zufälligkeit wird ihm also nur Anlaß, in sein Wesen zurücktretend sich gegen jenes Zufällige als Wesen zu setzen, das es zuvor nicht war. An und vor sich war es Wesen (= Freiheit vom Seyn), aber nicht als Wesen, denn es hatte jenen, daß ich so sage, verhängnißvollen Akt des sich selbst-Anziehens noch vor sich; es stand noch an jenem Abhang, von dem es sich selbst nicht zurückhalten kann. Denn entweder bleibt es stehen (bleibt, wie es ist, also reines Subjekt), so ist kein Leben, und es selbst ist als nichts, oder es will sich selbst, so wird es ein anderes, sich selbst Ungleiches, sui dissimile. Es will sich zwar als solches, aber dieß eben ist unmittelbar unmöglich, im Wollen selbst schon wird es ein anderes und entstellt sich, aber es ergibt sich darein, weil ihm doch nur versagt ist, unmittelbar sich als Wesen zu setzen; jenes endliche oder befangene Seyn — das allein unmittelbar mögliche — stellt sich ihm selbst gleich nur dar als Vermittlung seines als unendlich-, als Wesen Seyns; insofern kann es jenes Seyn wollen, ob es gleich nicht das ist, was es eigentlich will. Dieses endliche Seyn vermittelt ihm, sich in einer zweiten Stufe oder Potenz zu setzen — nun als Wesen. Dieses in der zweiten Potenz gesetzte Wesen ist, was das unanfängliche ist, mit dem einzigen Unterschied, daß es (ohne sein eignes Zuthun) gleich als Wesen gesetzt und demnach festgemacht ist. Nennen wir das Wesen oder reine Subjekt A, so ist das Subjekt vor allem Actus nicht als A, also ist es auch nicht so A, daß es nicht nicht-A oder = B seyn könnte. Nun aber macht es

sich selbst zu B in der Selbstanziehung, wo es ein anderes wird. Aber die Nothwendigkeit seiner Natur ist, unendliches Subjekt, unendliches A zu seyn, d. h. nicht Objekt seyn zu können, ohne Subjekt zu seyn. Es kann also nicht B seyn, ohne uno eodemque actu als A zu seyn, nicht sofern es B ist, wohl aber in einer andern Gestalt seines Wesens. In dieser ist es nicht mehr bloßes A, sondern als A, als A, weil jetzt die Möglichkeit nicht-A zu seyn schon ausgeschlossen ist. Das als A gesetzte A ist aber nicht mehr das einfache A, sondern A, das A ist, nicht — ist und nicht ist, sondern entschieden ist. A, das A ist, ist das mit sich selbst duplicirte A (in der älteren Logik wurde diese Art des Setzens, wo A nicht simpliciter, sondern als A gesetzt wird, die reduplicative oder Reduplicatio genannt), also das als A gesetzte A ist nicht mehr einfaches, sondern duplicirtes A, das wir (nachdem der Begriff erklärt ist) der Kürze wegen wohl A^2 nennen können, und wir hätten also nun auf der einen Seite A, das B geworden ist, auf der andern im Gegensatz und in der Spannung mit diesem — aber eben darum zugleich in der Erhöhung durch dieses — A^2 (das in sich selbst erhöhte A, denn das heißt das als solches gesetzte A).

Auf diese Weise wären wir also aus der Einheit heraus und bis zur Zweiheit gelangt, mit welcher nun, wie Sie zum voraus begreifen, der Grund eines ferneren nothwendigen Fortschritts schon gelegt ist. Doch eh' ich zu diesem fortgehe, habe ich noch erst die nähere und bestimmtere Bedeutung jenes Gegensatzes aufzuzeigen.

In dem nun als A gesetzten A, in dem A^2 hat sich das A zum Höheren seiner selbst, inwiefern es B ist, erhoben. Nothwendig und immer aber ist das Höhere zugleich das Begreifende und Erkennende des Niedereren, was unmittelbar auch so einzusehen ist. Das absolute Subjekt, das als nichts ist, macht sich zu Etwas, zu einem gebundenen, beschränkten, befangenen Seyn. Aber es ist das unendliche, d. h. das nie und in nichts untergehen könnende Subjekt, und demzufolge, indem es etwas ist, ist es auch unmittelbar wieder das über sich selbst Hinausgehende, also das sich selbst in diesem Etwas-seyn Begreifende, Erkennende. Als das etwas seyende ist es das Reale, als das

Begreifende deſſelben das Ideale, hier treten alſo zuerſt auch dieſe Begriffe (des Realen und des Idealen) in unſere Betrachtung ein. Wenn nun aber dieſe Geſchichte des ſich ſelbſt ſetzenden, ſich ſelbſt in allen Beſtimmungen ſeines Seyns erzeugenden Subjekts eine wahre, eine wirkliche Geſchichte iſt, ſo muß ſich dieſes erſte Etwas-ſeyn des Subjekts, ſo wie das ihm Entgegengeſetzte, worin es als Subjekt iſt — jenes Reale und dieſes Ideale, dieſe beiden erſten Potenzen des Selbſtſetzens — der Selbſtverwirklichung — müſſen ſich in der Wirklichkeit nachweiſen laſſen oder einen entſprechenden Ausdruck in der Wirklichkeit haben. Als jenes erſte überhaupt Etwas-ſeyn des zuvor freien und als nichts ſeyenden Subjekts, als das mit ſich ſelbſt alſo befangene oder verfangene Subjekt, als dieſes erſte wurde die Materie erklärt. Mehr wird nämlich vorerſt im Begriff der Materie nicht gedacht als das überhaupt etwas, das nicht mehr nichts, d. h. das nicht mehr frei Seyende. Dieſe Materie, die nur das erſte Etwas-ſeyn ſelbſt iſt, iſt allerdings nicht die Materie, die wir jetzt vor uns ſehen, die geformte und mannichfach gebildete, alſo namentlich auch nicht die ſchon körperliche Materie; was wir als Anfang und erſte Potenz, als das Nächſte am Nichts, bezeichnen, iſt vielmehr ſelbſt die Materie dieſer Materie, der ſchon geformten nämlich und uns ſinnlich erkennbaren, mit ſinnlichen Eigenſchaften ausgeſtatteten Materie, ihr Stoff, ihre Grundlage; denn jene Materie, die nur das erſte Etwas-ſeyn überhaupt iſt, wird, wie wir bald ſehen werden, unmittelbar zum Gegenſtand eines Proceſſes, in welchem ſie verwandelt und zur Grundlage eines höheren Seyns gemacht wird, und nur indem ſie dazu wird, nimmt ſie jene ſinnlich erkennbaren Eigenſchaften an. Dieſem erſten Realen nun, dieſem erſten Etwas-ſeyn ſteht das Ideale entgegen, das inſofern das Nichts (nämlich das nicht Etwas) iſt, aber weil es das dem Etwas entgegengeſetzte, das als ſolches geſetzte Nichts oder reine Weſen iſt, inſofern iſt es doch eben darum ſelbſt auch Etwas: wir werden ſagen, oder vielmehr in der erſten Entwicklung dieſer Philoſophie wurde geſagt, dieſes als ſolches geſetzte reine Weſen — das gegen die Materie als nichts iſt — ſey das Licht. Das Licht iſt gegen die Materie als nichts und doch nicht nichts; daſſelbe, was in der Materie

als etwas ist, ist in dem Licht als nichts, und insofern allerdings auch als etwas, aber als ein anderes Etwas, als das rein ideale gesetzt. Das Licht ist offenbar nicht Materie, wozu frühere Hypothesen es herabgesetzt haben. Wenn selbst Materie, wie könnte es Körper geben, die das Licht in allen Richtungen nicht bloß, sondern in jedem Punkt ihrer Substanz geradlinig durchdringt? Wollte man dieß durch Poren oder von Materie leere Zwischenräume erklären, so müßte der durchsichtige Körper von jedem Punkt seiner Oberfläche aus geradlinig durchbohrt seyn (denn in jedem Punkt seiner Oberfläche ist er durchsichtig), also er müßte in jedem Punkt Porus und daher nichts als Porus seyn. (Eben jetzt ist auch die beobachtende Physik geneigter, die Immaterialität des Lichts als seine Materialität zu behaupten. Bekanntlich wird die Undulationstheorie vorgezogen, nach welcher das Licht nur ein Accidens, insofern freilich nicht Materie ist, aber das Accidens einer Materie, was als Hypothese für den Calcül gewisse Erleichterungen gewährt, und eben nur so weit zulässig ist, wie auch die Atome, deren Gewicht die Stöchiometrie sogar bestimmt, ob sie gleich nie einen dieser Atome gesehen hat. Uebrigens hat es etwas durchaus Widerstrebendes, die Phänomene des Lichts, in denen gerade die geradlinige Bewegung das Dominirende, unter die Vorstellung eines undulirenden Mediums zu subsumiren. Die Naturphilosophie erklärt das Licht nicht für immateriell in dem Sinn, daß es bloß Accidens, sondern es ist ihr auch Substanz, aber immaterielle — wie Spinoza ausgedehnte und denkende Substanz).

Das Licht ist also selbst nicht Materie, aber es ist im Idealen eben das, was die Materie im Realen ist; denn es erfüllt den Raum auf seine, d. h. auf ideale Weise gerade so nach allen Dimensionen, wie ihn die Materie erfüllt; das Licht ist also der Begriff der Materie, nicht etwa innerlich oder bloß subjektiv, sondern es ist der selbst objektiv gesetzte Begriff der Materie, eine Bestimmung, bei der ich einen Augenblick verweile, indem sie Veranlassung gibt, einen wesentlichen Fortschritt dieser Philosophie in Bezug auf Fichte und noch weiter zurück ins Licht zu setzen.

Cartesius und sein Nachfolger Spinoza hatten das Denken von

der Ausdehnung und dem Ausgedehnten rein ausgeschlossen. Aber z. B. das Licht ist in der ausgedehnten Welt offenbar ein Analogon des Geistes oder des Denkens, und wenn wir diesen unbestimmten Begriff eines Analogon auf einen bestimmten Begriff reduciren, so ist das Licht gar nichts anderes als der Geist oder das Denken selbst nur auf einer tieferen Stufe oder Potenz. Ganz auf dieselbe Weise hatte Fichte den Gegensatz von Ich und Nicht-Ich. Zwar hätte er seiner eignen Lehre zufolge, daß nur das Ich wahrhaft existirt, das Ich auch als die Substanz oder als das letzte Wesen der Natur erkennen, er hätte von der Natur behaupten müssen, daß auch sie wahrhaft nur existire, inwiefern sie innerlich oder ihrem Wesen nach = Ich, Subjekt-Objekt sey. Er hätte dieß behaupten müssen, wenn er ihr nicht alle Realität außer unsern Vorstellungen abgesprochen hätte. Also auch Fichte kannte nichts Subjektives als nur in dem menschlichen Ich oder Geist, während man z. B. von dem Licht sagen kann, es sey ein Subjektives, aber ein in die Natur selbst Gesetztes, das, worin die Natur gegen sich selbst subjektiv oder Subjekt ist, woraus denn auch folgt, daß die Natur nicht etwas bloß Objektives — bloßes Nicht-Ich sey. Denn das Ich ist gleichsam das Ich oder das erste Subjektive der Natur — das erste Subjektive außer uns. Nirgendwo, in keiner Sphäre ist ein bloß Subjektives oder ein bloß Objektives, sondern immer eine Einheit beider. Das Licht gehört für mich allerdings zu der mir objektiven Welt, zu der Welt, die für mich, der bereits auf eine höhere Stufe erhoben ist, als objektiv sich verhält, die aber in sich selbst auch ein Subjektives hat. Nur gegen ein noch höheres Ideales, z. B. gegen das menschliche Wissen, also überhaupt nur relativ, beziehungsweise gehört das Licht zur reellen Welt, für sich betrachtet aber, oder auch mit der Materie verglichen, ist es in seiner Art oder Potenz ebensowohl ein Ideales, als das menschliche Denken in seiner Potenz ein Ideales ist.

Aus den bisherigen Bestimmungen hat sich nun also ergeben, daß die ersten Momente des unendlichen sich-selbst-Setzens, oder, da in diesem das Leben des Subjekts besteht, daß die ersten Momente dieses Lebens Momente der Natur sind. Hieraus folgt also, daß diese

Philosophie mit ihren ersten Schritten in der Natur ist, oder von der Natur anfängt — natürlich nicht um in ihr zu bleiben, sondern um in der Folge durch immer fortschreitende Steigerung sie zu übertreffen, über sie hinauszukommen, und zum Geist, in die eigentlich geistige Welt, sich zu erheben. Diese Philosophie konnte also in ihrem Anfang Naturphilosophie heißen, aber die Naturphilosophie war nur der erste Theil oder die Grundlage des Ganzen. Die Natur war selbst nur die eine Seite des Universums oder der absoluten Totalität, in welcher erst das absolute Subjekt ganz verwirklicht ist, die relativ ideale Welt. Die Welt des Geistes war die andere Seite. Die Philosophie mußte in die Tiefen der Natur hinabsteigen, nur um sich von dort aus zu den Höhen des Geistes zu erheben. Die andere Seite des Systems war also die Philosophie des Geistes. Wenn man daher das ganze System Naturphilosophie nannte, so war dieß eine denominatio a potiori, oder eigentlich a priori, als eine Benennung von dem, was in dem System das Vorausgehende, das Erste, aber insofern vielmehr das Untergeordnete war. Es war im Grunde schwer, diesem System einen Namen zu finden, weil es eben die Gegensätze aller früheren Systeme in sich aufgehoben enthielt; in der That war es weder Materialismus noch Spiritualismus zu nennen, weder Realismus noch Idealismus. Man hätte es Real-Idealismus nennen können, inwiefern in ihm der Idealismus selbst einen Realismus zur Basis hatte und aus einem Realismus entwickelt wurde. Nur einmal, in der Vorrede, also in dem exoterischen Theil meiner ersten Darstellung dieses Systems, hatte ich es das absolute Identitätssystem genannt, um eben anzudeuten, daß hier kein einseitiges Reales noch ein einseitiges Ideales behauptet werde, sondern in dem, was man von Fichte her das Reale, und in dem, was man das Ideale zu nennen gewohnt war, nur Ein letztes Subjekt gedacht werde. Allein auch diese Benennung wurde übel gedeutet und von denen, welche nie in das Innere des Systems eindrangen, benutzt, um daraus zu schließen, oder dem ununterichteten Theil des Publikums glauben zu machen, es werden in diesem System alle Unterschiede, namentlich jeder Unterschied von Materie und Geist, von Gutem und Bösem, selbst von

Wahrheit und Irrthum aufgehoben, nach diesem System sey im gemeinen Sinn alles eins. Ich setze nun übrigens die Darstellung desselben fort.

Wir hätten also nun die zwei ersten Potenzen, die Materie auf der einen Seite als Ausdruck des ersten noch mit oder von sich selbst Befangenseyns des zuvor lauteren und freien Subjekts, und das Licht als Ausdruck des als frei und unbefangen gesetzten Subjekts, was aber eben darum nicht mehr das ganze oder das absolute Subjekt seyn kann, eben weil es das schon als solches gesetzte ist. Denn das absolute Subjekt ist noch rein unendlich, also auch noch nicht als solches gesetzt. Es ist nun zu zeigen, wie von diesem Punkt aus die Entwicklung weiter fortgeschritten. Hier kommt dann zuerst das eigentliche Princip des Fortschreitens oder die Methode zur Sprache, welche auf der Voraussetzung ruhte, daß immer das, was auf einer vorhergehenden Stufe noch subjektiv gesetzt ist, in einer folgenden selbst objektiv werde — zum Objekt hinzutrete, damit auf diese Weise zuletzt das vollkommenste Objekt entstehe, endlich aber das letzte, allein stehen bleibende Subjekt, das nicht mehr objektiv werden könnende (weil alle Formen da sind), also wirklich das höchste, als solches gesetzte Subjekt sey, denn was im Lauf der Entwicklung als Subjekt erscheint, ist gleichsam nur für einen Moment Subjekt, aber in einem folgenden Moment schon finden wir es als mit zum Objekt gehörig, selbst wieder objektiv gesetzt. Das Subjekt hat die nothwendige Tendenz zum Objektiven, diese erschöpft sich.

Sie sehen von selbst, daß diese Methode nicht eine bloß äußerliche, nur von außen auf die Gegenstände angewendete, daß sie eine innere, immanente, dem Gegenstand selbst inwohnende war. Nicht das philosophirende Subjekt — der Gegenstand selbst (das absolute Subjekt) bewegte sich nach einem ihm inwohnenden Gesetz, welchem zufolge das, was auf einer früheren Stufe Subjekt, in einer folgenden zum Objekt wird. So steht nun auch — im gegenwärtigen Moment noch — das Licht, d. h. das relativ Ideale der Natur, der Materie, als Subjekt dem Objekt, entgegen. Aber dieses Ideale muß nun auch selbst zu dem Objekt hinzutreten — objektiv werden, damit auf diese Art das

ganze, das vollkommene Objekt entstehe. In diesem ersten Idealen ist schon wieder ein höheres, weiter zurückliegendes verborgen, das nicht eher hervortritt und unterscheidbar wird, als jenes selbst real geworden ist. Es kann aber nicht real oder objektiv werden, ohne eben damit an dem Seyn der Materie Theil zu nehmen (die den ganzen Raum des Objektiven genommen), d. h. nicht ohne die Materie ihres bisherigen Selbstseyns zu berauben, nicht ohne ein Drittes hervorzubringen, von welchem Materie und Licht beide selbst nur noch Accidenzen oder Attribute sind. Was zuvor (im vorhergehenden Moment) noch jedes ein selbst-Seyendes war — Materie und Licht — diese beiden sollen in einem folgenden Moment nur noch die gemeinschaftlichen Attribute eines Höheren, Dritten seyn, beide gemeinschaftlich einer noch höheren Potenz untergeordnet werden. Diese Beraubung ihres Selbstseyns kann sich nun aber die Materie, daß ich so sage, nicht ohne Widerstand gefallen lassen. Damit ist also ein Proceß gesetzt, in welchem, wie ich schon zum voraus andeutete, die Materie zur bloßen Grundlage eines höheren Seyns genommen oder darein verwandelt wird. Dieser Moment wurde der dynamische Proceß genannt, der auch wieder seine Momente hat. Als Erscheinungen dieser Momente wurden die jetzt noch in der Natur erkennbaren, der magnetische, der elektrische und der chemische angesehen, oder deutlicher: die drei Momente eines noch jetzt in der Natur wahrnehmbaren und immer fortgehenden Processes, die wir als Magnetismus, Elektricität und Chemismus unterscheiden, diese drei Momente wurden angenommen auch als Momente der ursprünglichen Entstehung der geformten und differenten (mit unterscheidbaren Eigenschaften ausgestatteten) Materie. Ich nannte sie in dieser Beziehung die drei Kategorien aller materiellen Entstehung oder die drei Kategorien der Physik. Dieser dynamische Proceß nun aber ist bloß Uebergang und beruht noch immer auf der gegenseitigen Spannung der beiden Potenzen; der Chemismus z. B. ist nur das Phänomen, in welchem es der widerstrebenden Materie gelingt, die in ihr durch Magnetismus und Elektricität gesetzten höheren Bestimmungen immer wieder auszulöschen und zu vernichten. Im dynamischen

Proceß behauptet die Materie noch immer ihre Selbstrealität; von dem Moment an aber, wo sie ihre Selbständigkeit oder ihren selbständigen Gegensatz gegen das Ideale verliert, tritt ein höheres Subjekt ein, gegen welches nun beide sich als die bloßen gemeinschaftlichen Attribute verhalten, wir wollen dieses Subjekt A^3 nennen. Es ist das Subjekt oder der Geist der organischen Natur, der Geist des Lebens, welcher nun mit jenen Potenzen, mit Licht und Materie, als den einigen wirkt. Dabei kommt also die Materie nicht mehr als Substanz in Betracht; in der That ist der Organismus nicht durch die materielle Substanz, die beständig wechselt, sondern nur durch die Art oder Form seines materiellen Seyns — ist er Organismus. Das Leben hängt an der Form der Substanz, oder für das Leben ist die Form das Wesentliche geworden. Die Thätigkeit des Organismus hat daher auch nicht unmittelbar die Erhaltung seiner Substanz zum Zweck, sondern die Erhaltung der Substanz in dieser Form, in welcher sie eben Form der Existenz der höheren Potenz (A^3) ist.

Der Organismus hat eben davon seinen Namen, daß, was zuvor um seiner selbst willen zu seyn schien, in ihm nur noch Werkzeug, als Organ eines Höheren ist. In dem früheren Moment — noch im dynamischen Proceß — behauptet die Materie ihr Selbstseyn, und nimmt jene Thätigkeitsformen, die wir als Magnetismus, Elektricität und Chemismus bezeichnet haben, nur als Accidenzen in sich auf. Ein unorganischer Körper kann in elektrischem Zustand seyn oder nicht seyn ohne Nachtheil für ihn selbst, dagegen sind die Thätigkeitsformen der organischen Materie ihr wesentlich; ein Muskel z. B. ohne Contraktions- und Expansionsvermögen oder ohne Irritabilität gedacht, wäre eigentlich auch kein Muskel mehr.

Wenn nun aber das Reale als solches nur in der Spannung gegen das Ideale da ist, so existirt jetzt, da beide einer höheren Potenz untergeordnet sind, weder mehr das eine noch das andere als solches, sondern nur das Dritte, in dem sie eins sind, zu dem sie beide sich gleichsam verständigt haben, und für das es eben keinen andern Namen mehr gibt als den des Lebendigen.

Aber diese Unterordnung kann auch nur stufenweise, also durch einen Proceß erreicht werden. Denn noch immer sucht die Materie ihre Selbständigkeit zu behaupten, wie z. B. in jenen unorganischen Absätzen der Schaalthiere, die ihre Abhängigkeit von dem Leben nur durch die ihnen äußerlich aufgedrückte Form beurkunden, innerlich aber unbelebt sind; das Unorganische, d. h. die ein Selbstseyn affektirende Materie, ist hier schon in den Dienst des Organismus getreten, aber ohne ihm völlig unterworfen zu seyn. Das Knochensystem der höheren Thiere ist eben dieses nun nach innen zurückgedrängte und in den inneren Lebensproceß mit aufgenommene Unorganische, das bei den Thieren niederer Ordnung (den Mollusken) noch äußerlich ist und als Schale und Gehäus erscheint. Das Thier auch der höheren Klasse enthält in der Verschiedenheit seiner Organe noch die Andeutungen oder Reminiscenzen der Stufen, über welche der gesammte organische Naturproceß emporgestiegen ist. Während des Processes, durch den die organische Natur selbst entsteht, verhält sich jenes Höhere, das wir durch A^3 bezeichnet haben, noch immer zum Theil subjektiv, denn noch ist es nicht ganz verwirklicht. Die Stufen, durch welche es bis zu seinem vollkommenen Objektivwerden hindurchgeht, sind durch die verschiedenen Organisationen bezeichnet. (Hier wurde in der vollständigen Entwicklung des Systems der Unterschied des Pflanzen- und des Thierreichs erörtert, ferner wurde hier die Stufenfolge der thierischen Organisationen selbst erklärt. Hier kann ich überall den bloßen Grundriß geben, in die einzelnen Untersuchungen, in die zahlreichen Vermittlungen, welche wieder die Uebergänge von der einen Stufe des organischen Lebens zu der anderen bilden, kann ich mich hier nicht einlassen, wo jenes System nicht mehr selbst Zweck ist, sondern bloß für den geschichtlichen erörtert wird).

Diese Lehre, daß was auf einer früheren Stufe als das Seyende sich darstellt, auf einer folgenden zum relativ nicht-Seyenden, nämlich eben zur bloßen Stufe, also zum Mittel herabgesetzt wird, diese Lehre, die, so einfach und in der unmittelbaren Natur jedes Fortschritts gegründet sie ist, gleichwohl zuerst eine Sache der Philosophie

war und von dieser ausgesprochen wurde, ist jetzt bereits in die Naturforschung gedrungen und im weitesten Umfang angewendet.

Hat nun der (organische) Proceß sein Ziel erreicht, so tritt auch jenes bisher Subjektive selbst wieder zum Objekt hinzu, sein Reich, seine Herrschaft endet, um wieder einer höheren Potenz Platz zu machen. (Es entstehen jetzt keine ursprünglichen Organisationen mehr. Insofern ist auch historisch dieses ursprünglich organisirende, Organisationen hervorrufende Princip zu einer Vergangenheit geworden). Das Princip des organischen Lebens gehört also in Bezug oder im Verhältniß zu dem höheren Princip der folgenden Periode selbst noch zur objektiven Welt, und ist insofern Gegenstand, sogar der empirischen Naturforschung. Der Moment, wo jenes bis jetzt Höchste, das A^3, nun selbst auch ganz objektiv wird, also einem noch höheren Subjekt sich unterordnet, ist — die Geburt des Menschen, mit welchem die Natur als solche vollendet ist und eine neue Welt, eine völlig neue Folge von Entwicklungen beginnt. Denn der Anfang der Natur war eben jenes erste Etwas-Seyn, und der ganze Naturproceß ging nur auf Ueberwindung desselben in seiner Selbstständigkeit oder Substantialität, ging nur dahin, es selbst wieder zur bloßen Existenzform eines Höheren zu machen. Nachdem also dieses erste Seyn von seiner Befangenheit erlöst und eben dadurch, daß es einem Höheren sich unterordnete, zu der Freiheit wieder gebracht ist, die es im Organischen schon zum Theil in den freiwilligen Bewegungen der Thiere erlangt hat, so ist der Naturproceß als solcher geendigt; das Subjektive, das jetzt eintritt, hat nicht mehr unmittelbar, wie noch die vorhergehenden Potenzen, mit dem Seyn zu thun, indem es dieß als ein fertiges, vollendetes, abgeschlossenes vor sich hat; die höhere Potenz, die nun wieder über dieser Welt des Seyns sich erhebt, hat zu dieser nur noch einen **idealen** Bezug, oder sie kann nur noch Wissen seyn. Denn was sich gegen das gesammte Seyn wieder als Höheres, es Begreifendes verhält, kann nur Wissen seyn. Wir hätten also jetzt das Subjekt bis zu dem Punkt gebracht, wo es reines Wissen ist, oder wo es dasjenige ist, dessen Seyn eben nur noch im Wissen besteht, das wir nicht mehr nachweisen können als ein Ding oder als

Materie (hier war die Immaterialität der Seele oder deſſen, was in uns unmittelbar nur noch Wiſſen iſt, beſſer und einleuchtender erklärt als in allen früheren Theorien, für welche noch außerdem die Exiſtenz dieſes Einfachen und Immateriellen, wie ſie es nannten, ſelbſt nur eine zufällige war, während ſie in jener Folge als eine nothwendige einleuchtet — es muß in dieſer Folge ein Punkt kommen, wo das Subjekt nicht mehr zur Materie herabſinkt, wo es nur noch Wiſſen, alſo reines Wiſſen, d. h. reiner Geiſt iſt, und wo es alles, was es außerdem und unmittelbar ſeyn könnte, bereits außer ſich, als ein Anderes vor ſich, als ein für es ſelbſt Objektives hat. Dennoch bleibt es zwar nur in idealer, aber doch in nothwendiger Beziehung auf das, was es nun vor ſich hat; denn es iſt reines Wiſſen eben nur, weil es das geſammte Seyn ſchon außer ſich hat denn an ſich iſt es nicht ein anderes, ſondern daſſelbe Subjekt, das in ſeinem erſten und unmittelbaren Thun Materie geworden, in einer höheren Potenz als Licht, in einer noch höheren als Lebensprincip erſchienen; könnte man alſo dieſe früheren Momente vor ihm hinwegnehmen, ſo würde das Subjekt nur wieder eben da anfangen können, wo es angefangen hatte, und es würde — auf dieſer beſtimmten Stufe — zu dieſer Potenz ſeiner ſelbſt abermals erhoben, wieder als reines Wiſſen ſeyn; es iſt als reines Wiſſen geſetzt nicht an ſich, ſondern nur vermöge dieſer Stufe, d. h. inwiefern es jene Momente vor ſich hat, inwiefern es von dieſen, die in ihm, dem abſolut oder an ſich betrachteten, als Möglichkeiten waren, inwiefern es ſich von dieſen ſchon gereinigt, ſie außer ſich, alſo zugleich von ſich ausgeſchloſſen hat, es iſt als reines Wiſſen nicht an ſich, ſondern nur durch ſeine Potenz, als A^4, als welches es aber ſich ſelbſt in den früheren Potenzen vorausſetzt. Eben darum ſteht es in nothwendigem und nicht aufzuhebendem Bezug zu jenen vorausgegangenen Momenten, in unmittelbarem Bezug aber zu dem, in welchem allein der Schluß und das Ende des vorhergehenden Seyns iſt, alſo zu dem Menſchen (denn das folgende Moment muß immer das vorhergehende als ſeine unmittelbare Baſis feſthalten) — es iſt alſo reines Wiſſen, das zwar auf die ganze Natur ſich bezieht, ſeine unmittelbare Beziehung aber nur

zum Menſchen hat und inſofern menſchliches Wiſſen iſt. Hiermit entſteht denn eine neue Folge von Momenten, welche nicht umhin kann der Folge von Momenten, die wir bereits in der Natur erkannt haben, parallel zu ſeyn. Aber der Unterſchied iſt, daß hier alles nur im Idealen vorgeht, was dort im Realen iſt.

Die erſte Stufe wird auch hier wieder das Objektive oder Endliche ſeyn, die zweite das als ſolches geſetzte Subjekt oder Unendliche, die dritte — Einheit beider; aber wie dort, in der Natur, das Reale und das Ideale, Materie und Licht, beides, objektiv oder real iſt, ſo wird hier (in der nun anfangenden geiſtigen Welt) Reales und Ideales der Entgegenſetzung ohnerachtet beides nur ein Ideales ſeyn. Das Subjekt, welches wir als über die ganze Natur erhabenes beſtimmt haben, iſt unmittelbar nur reines Wiſſen, als ſolches unendlich und in völliger Freiheit; inſofern ſteht es wieder an demſelben Punkt wie das erſte in ſeiner reinen Freiheit und Unendlichkeit geſetzte Subjekt, aber es ſteht in unmittelbarer Beziehung zu einem Endlichen und Begrenzten, dem menſchlichen Weſen, und indem es nicht umhin kann zur unmittelbaren Seele deſſelben zu werden, iſt es auch genöthigt, an allen Beſtimmungen, Verhältniſſen und Begrenzungen deſſelben theilzunehmen, und auf dieſe Weiſe, indem es in alle Formen der Endlichkeit eingeht, ſich ſelbſt zu verendlichen, und obgleich es ſelbſt immer ideal bleibt, dennoch mit der im Gebiete des Seyns oder des Realen herrſchenden Nothwendigkeit (ideal) ſich zu verwickeln. Aus dieſem Verhältniß nun des in ſich unendlichen Wiſſens und eines Endlichen, mit welchem es in Bezug ſteht, wurde das ganze Syſtem der nothwendigen Vorſtellungen, ſo wie der Begriffe, nach welchem ſich die objektive Welt dem menſchlichen Bewußtſeyn beſtimmt, abgeleitet; die eigentlich erkennende oder theoretiſche Seite des menſchlichen Bewußtſeyns wurde hier entwickelt; der ganze, wiewohl berichtigte, Inhalt der Kantiſchen Vernunftkritik, oder was in dieſer Inhalt der geſammten theoretiſchen Philoſophie war, wurde hier, aber als Inhalt eines bloßen Moments, in das Geſammtſyſtem aufgenommen. Aber indem nun auf dieſe Weiſe das an ſich freie und unendliche Wiſſen ſich den Endlichen einbildet und durch ein

neues Herabsinken in die reale Welt sich mit der Nothwendigkeit befängt und nun selbst als nothwendiges und gebundenes Wissen erscheint: so wird eben dadurch der Grund zu einer neuen Steigerung gelegt; denn das unüberwindliche Subjekt tritt auch aus dieser Gebundenheit, die es im Menschen angenommen, nochmals in sein Wesen zurück, und wird im Gegensatz mit seiner Gebundenheit *als* das freie, als zweite Potenz seiner selbst und *außer* jener Nothwendigkeit, als sie selbst beherrschend, behandelnd und begreifend gesetzt; der Gegensatz, der durch die ganze Folge hindurchging, erhält hier seinen höchsten Ausdruck als Gegensatz von Nothwendigkeit und Freiheit. Die Nothwendigkeit ist das, womit der Mensch in seinem Erkennen zu thun hat, dem er in seinem Erkennen unterworfen ist; die Freiheit ist Freiheit des Handelns und des Thuns; alles Handeln setzt ein Erkennen voraus, oder im Handeln macht sich der Mensch sein eignes Erkennen wieder objektiv oder gegenständlich und erhebt sich *über* dasselbe; was *im* Erkennen Subjekt war, wird im Handeln Objekt, Werkzeug, Organ, und wenn es *Ihnen* früher oder bisher nicht klar gewesen seyn sollte, wie jenes Uebertreten des Subjekts ins Objekt oder jenes selbst Objektivwerden eines so eben noch Subjektiven geschehe, so haben *Sie* hier ein ganz naheliegendes Beispiel. (Bild der magnetischen Linie).

In einer neuen Steigerung also, wodurch ihm die in seinem Erkennen gesetzte Nothwendigkeit selbst wieder objektiv wird, befreit sich das Subjekt von eben dieser Nothwendigkeit und erscheint nun als frei, zwar nicht in Ansehung des Erkennens oder Wissens, wohl aber in Ansehung des Handelns. Aber der Gegensatz ist damit nicht aufgehoben, sondern eben erst gesetzt, der Gegensatz zwischen Freiheit und Nothwendigkeit, der durch immer weiter ausgedehnte Verzweigungen, welche ich hier nicht darstellen kann, endlich jene hohe Bedeutung annimmt, die er in der *Geschichte* hat, in der nicht das Individuum, sondern die ganze Gattung handelt.

Hier also war der Punkt des Systems, wo es in die Sphäre des Handelns, die praktische Philosophie überging, wo demnach die moralische Freiheit des Menschen, der Gegensatz des Guten und Bösen und die

Bedeutung dieſes Gegenſatzes, wo dann insbeſondere auch der Staat als eine, wiewohl untergeordnete Vermittlung der Freiheit und Nothwendigkeit, als ein Erzeugniß der zwiſchen beiden ringenden Menſchheit, und endlich die Geſchichte ſelbſt als der große Proceß, in den die ganze Menſchheit verwickelt iſt, zur Sprache kam. Und ſo wurde denn dieſelbe Philoſophie, welche auf einer früheren Stufe Naturphiloſophie war, hier Philoſophie der Geſchichte. In dieſer zeigte ſich, daß eine ſchrankenloſe Freiheit, die durch keine Geſetzmäßigkeit gezügelt wäre, zu einer troſtloſen und verzweiflungsvollen Anſicht der Geſchichte führe. Hier, wo die höchſte und am meiſten tragiſche Diſſonanz hervortritt, in welcher der Mißbrauch der Freiheit uns ſelbſt wieder die Nothwendigkeit zurückzurufen lehrt, hier ſieht der Menſch ſich genöthigt, etwas zu erkennen, das höher iſt denn die menſchliche Freiheit; die Pflicht ſelbſt könnte ihm nicht gebieten, ſobald ſie entſchieden habe, über die Folgen ſeiner Handlung ruhig zu ſeyn, wenn er ſich nicht bewußt ſeyn dürfte, daß ſeine Handlung zwar von ihm, von ſeiner Freiheit, die Folgen aber oder das, was aus dieſer Handlung für ſein ganzes Geſchlecht ſich entwickelt, von einem Anderen und Höheren abhängig iſt, welches durch die freieſte, ja geſetzloſeſte Handlungsweiſe des Individuums hindurch eine höhere Geſetzmäßigkeit handhabt und behauptet.

Ohne dieſe Vorausſetzung würde nie ein um die Folgen ſeiner Handlung ganz unbekümmerter Muth, zu thun, was die Pflicht gebietet, ein menſchliches Gemüth begeiſtern; ohne dieſe Vorausſetzung könnte nie ein Menſch wagen, eine Handlung von großen Folgen zu unternehmen, wäre ſie ihm ſelbſt durch die heiligſte Pflicht vorgeſchrieben. Hier wird alſo für die Geſchichte ſelbſt eine Nothwendigkeit gefordert, die auch gegen die moraliſche Freiheit noch beſteht und ſich behauptet, die alſo nicht blinde Nothwendigkeit (über welche die Freiheit allerdings erhoben iſt) ſeyn kann, welche vielmehr nur darum die Freiheit mit der Nothwendigkeit vermittelt, weil ſie ſelbſt nicht (wie menſchliche Freiheit) mit der Nothwendigkeit in Conflikt tritt, und nicht bloß relativ, ſondern abſolut frei gegen ſie, immer Vorſehung, alſo immer und

gegen alles Subjekt — reines, freies, unbetheiligtes und daher wahrhaft unendliches Subjekt bleibt. Hier kam also die Philosophie auf jenes letzte, über alles siegreiche Subjekt, das selbst nicht mehr objektiv wird, sondern immer Subjekt bleibt, und das der Mensch nicht mehr wie im Wissen als Sich, sondern als über Sich und eben darum als über allem erkennen muß, dem zuletzt alles unterworfen ist, und das nun nicht mehr bloß, wie im ersten Ausgang, Geist und Vorsehung ist, sondern auch als Vorsehung sich erklärt, und am Ende zeigt, was es im Anfang schon war. Die letzte Aufgabe konnte nun bloß noch seyn, das Verhältniß dieses seiner Natur nach unzugänglichen und wie in einem unzugänglichen Licht wohnenden — weil nie Objekt werden könnenden — Subjekts zum menschlichen Bewußtseyn zu zeigen; denn irgend ein Verhältniß zu diesem mußte ihm zukommen. Da aber bereits ausgesprochen ist, daß es selbst nie und durch keinen weiteren Fortschritt zum Objekt werden könne, sondern als herrschend über allem stehen bleibe, so läßt sich kein weiteres Verhältniß zum menschlichen Bewußtseyn als das der bloßen Manifestation denken. Denn da es nicht mehr selbst Objekt wird oder werden kann, so kann man nur sagen, daß es sich manifestire. Es fragt sich also, ob im menschlichen Bewußtseyn solche Manifestationen oder, um einen Leibnizischen Ausdruck zu brauchen, der hier passender angewendet seyn möchte, ob solche Fulgurationen jenes Höchsten, über alles Erhabenen im menschlichen Bewußtseyn nachzuweisen sind, Erscheinungen, in denen das menschliche Selbst sich als Werkzeug oder Organ jenes Höchsten verhält; denn was sich bloß manifestirt, wirkt nicht unmittelbar, sondern nur durch ein anderes hindurch. (So in der ganzen Linie des Fortschritts). Nun müssen wir uns erinnern, daß jenes höchste Subjekt zwar an sich nur Eines ist, aber im Verhältniß zu den zwei Seiten des jetzt vollendet vor uns stehenden Universums unter drei Gestalten gedacht werden kann; denn es ist, eben weil das Höchste, und weil alles unter ihm, ebensowohl das Letzte, final Hervorbringende der Natur, der realen Welt, als es Herr der geistigen, der idealen Welt und wieder das beide Vermittelnde, als eins unter sich Begreifende ist.

Als Hervorbringendes nun wird es sich im Menschen manifestiren ebenfalls durch Hervorbringung, reale Produktion; es wird sich zeigen 1) als das Macht über den Stoff, über die Materie hat, sie bewältigen und zwingen kann der Ausdruck des Geistes, ja der höchsten Ideen selbst zu seyn — so weit geht die bildende Kunst bloß als solche, aber 2) in der Poesie, welche von der bildenden Kunst vorausgesetzt wird, und zu welcher jene selbst wieder nur in einem werkzeuglichen Verhältniß steht, in der Poesie wird es sich manifestiren als Geist, welcher Gewalt hat auch den Stoff selbst hervorzubringen oder zu schaffen.

Die höchste Wahrheit und Trefflichkeit des plastischen Kunstwerks besteht nicht in der bloßen Uebereinstimmung mit dem Geschöpf oder geschöpflichen Vorbild, sondern darin, daß der Geist der Natur selbst es hervorgebracht zu haben scheint; in ihm offenbart sich also eine Thätigkeit, die selbst nicht mehr geschöpflicher Art ist, sondern in der man den Schöpfer zu sehen glaubt. In dem höchsten Werk, der mit Kunst vereinigten Poesie — in dem höchsten Werk der Dichtkunst, der Tragödie, erscheint in den Stürmen blind gegeneinander wüthender Leidenschaften, wo für die Handelnden selbst die Stimme der Vernunft verstummt, und Willkür und Gesetzlosigkeit immer tiefer sich verwickelnd zuletzt in eine gräßliche Nothwendigkeit sich verwandeln — mitten unter allen diesen Bewegungen erscheint der Geist des Dichters als das stille, allein noch leuchtende Licht, als das allein oben bleibende, in der heftigsten Bewegung selbst unbewegliche Subjekt, als weise Vorsehung, welche das Widerspruchvollste doch zuletzt zu einem befriedigenden Ausgang zu leiten vermag.

Hier also manifestirt sich jenes Höchste als Genius der Kunst. Ist nun die Kunst das Objektivste menschlicher Thätigkeit, so ist die Religion die subjektive Seite derselben, inwiefern diese nicht, wie jene, darauf geht, ein Seyn, sondern im Verhältniß zu jenem höchsten Subjekt alles Seyende als nicht seyend zu setzen. Hier offenbart sich also jenes höchste Subjekt eben als das, wogegen alles in nichts versinkt, als solches offenbart es sich in der Begeisterung jener sittlich-religiösen Heroen, durch welche die Menschheit selbst verherrlicht und als göttlich erscheint.

Es gibt eine dritte menſchliche Thätigkeit, welche das Objektive der Kunſt und das Subjektive (oder die Unterwerfung) der Religion in ſich vereinigt — die Philoſophie. Sie iſt objektiv wie die Kunſt, denn ſie zeigt den Gang des hervorbringenden, von Stufe zu Stufe wandelnden, durch alle hindurchgehenden, aber in keiner bleibenden Schöpfers. Sie iſt ſubjektiv wie die Religion, weil ſie alles nur in die Wirklichkeit bringt, zeigt oder als ſeyend ſetzt, um es am Ende dem höchſten Subjekt, der an ſich ſelbſt der höchſte Geiſt iſt, zu überantworten.

Kunſt, Religion und Philoſophie, dieß ſind die drei Sphären menſchlicher Thätigkeit, in denen allein der höchſte Geiſt als ſolcher ſich manifeſtirt, er iſt der Genius der Kunſt, der Genius der Religion, der Genius der Philoſophie. Dieſen drei Sphären wird allein Göttlichkeit und daher auch urſprüngliche Begeiſterung zugeſtanden (alle andere Begeiſterung iſt ſchon nur eine abgeleitete, und wie Homer durch das einſtimmige Zeugniß aller Zeiten, ſo iſt auch Platon von ſeiner Nachwelt der göttliche genannt worden. Betrachten wir jenes höchſte Subjekt nicht in einer jener beſonderen Beziehungen, ſondern ſchlechthin und allgemein, ſo bleibt uns für daſſelbe kein anderer Name, als den ihm alle Völker ohne Unterſchied geben, der Name des Gottes — nicht bloß Gottes, nicht θεοῦ, ſondern τοῦ θεοῦ, des beſtimmten Gottes, deſſen, der Gott iſt. In dieſem Begriff endigt alſo die Philoſophie, er iſt, nachdem die drei Potenzen der realen und der idealen Welt, gleichſam als ebenſoviel ſucceſſive Herrſcher verſchwunden und untergegangen ſind, der letzte, allein überbleibende, in welchem die Philoſophie ruht von ihrer Arbeit und gleichſam ihren Sabbath feiert.

Auf dieſe Weiſe war alſo von dem Tiefſten, das ſich uns darſtellt, bis zu dem Höchſten, deſſen die menſchliche Natur fähig iſt, Eine Linie, Ein ſtetiger und nothwendiger Fortſchritt dargethan. —

Mit dem zuletzt vorgetragenen Syſtem wird ſich auch heutzutage noch jeder, der es in ſeiner ächten und urſprünglichen Geſtalt kennen lernt, in einer eignen Lage befinden. Einerſeits wird ihm gleichſam unmöglich ſcheinen, daß dieſes Syſtem falſch ſey, von der anderen wird

er etwas empfinden, das ihn verhindert, es wenigstens als das letzte wahre auszusprechen. Er wird es als wahr erkennen innerhalb einer gewissen Begrenzung, nicht aber unbedingt und schlechthin. Es wird also, um ein gegründetes Urtheil darüber zu haben, vorzüglich darauf ankommen, sich jener Begrenzung bewußt zu werden.

Man kann dem System 1) hinsichtlich seines Umfangs nicht absprechen, daß es alles Erkennbare, alles, was auf irgend eine Weise Gegenstand der Erkenntniß werden kann, umfaßt, daß es nichts ausgeschlossen hat, und daß es außerdem im Besitz einer Methode ist, durch die es sich der Vollständigkeit seiner Erfassung versichert; man kann sogar behaupten, daß es für jede künftige Erweiterung der menschlichen Erkenntniß schon zum voraus den Ort und gleichsam die Stelle enthalte. Was 2) die Methode betrifft, so war durch diese selbst dafür gesorgt, der Subjektivität des Philosophen keinen Einfluß zu gestatten. Es war der Gegenstand selbst, der sich nach einem ihm innewohnenden Princip fortbestimmte, es war der nach innerem Gesetz fortschreitende Gedanke, der sich seinen Inhalt gab. 3) Der Form nach war durch dieses System zuerst in die Philosophie eingeführt der Begriff des Processes und von Momenten dieses Processes. Sein Inhalt war die Geschichte des unvermeidlich sich verendlichenden, aber aus jeder Verendlichung wieder siegreich hervortretenden Subjekts, das am Ende als über alle Objektivität und Blindheit erhabenes, im höchsten Sinn sich bewußtes Subjekt, als Vorsehung stehen blieb. Bedenkt man außerdem, welche Gewalt aller natürlichen Vorstellung durch den subjektiven Fichteschen Idealismus angethan, wie das Bewußtseyn durch die frühere absolute Entgegensetzung von Natur und Geist sich zerrissen, nicht weniger aber durch den krassen Materialismus und Sensualismus, der sich eben damals über das übrige Europa (außer Deutschland) verbreitet hatte, sich verletzt fühlte, so begreift man, daß dieses System im Anfang mit einer Freude aufgenommen wurde, die kein früheres erregt hatte oder ein späteres wieder erregte. Denn man weiß jetzt nicht mehr, wie manches damals errungen werden mußte, was heutzutage zum Gemeingut und in Deutschland gleichsam zum Glaubensartikel aller

höher denkenden und fühlenden Menschen geworden ist. Hiezu gehört namentlich die Ueberzeugung, daß, was in uns erkennt, dasselbe ist mit dem, was erkannt wird.

Da jene Philosophie die gesammte Wirklichkeit — Natur, Geschichte, Kunst — alles Niederere und Höhere umfaßte, also dem Menschen gleichsam sein ganzes Wissen vor Augen stellte, mußte es mehr oder weniger auch auf den Geist der andern Wissenschaften wirken, und man kann wohl sagen, daß es nicht bloß in der Philosophie als solcher, daß es eine Veränderung in der Ansicht und Betrachtungsweise der Dinge überhaupt hervorgebracht hat. Ein neues Geschlecht entstand, das sich gleichsam mit neuen Organen des Denkens und des Wissens ausgestattet fühlte, das ganz andere Forderungen an die Naturwissenschaft, andere an die Geschichte stellte.

Die früheren mechanischen und atomistischen Hypothesen in der Physik ließen für die Naturerscheinungen fast kein anderes Interesse als etwa das übrig, mit welcher die Neugierde den Kunststücken eines Taschenspielers auf den Grund zu kommen sucht. Ihr erklärt wohl, könnte man zu solchen Theoretikern sagen, ihr erklärt freilich zur Noth, wenn man euch diese Körperchen, diese Figuren derselben, diese feinen Materien, diese bald so, bald anders gebohrten, in dieser oder jener Richtung mit Klappen versehenen Kanäle zugibt, aber Eins laßt ihr unerklärt, wozu alle diese Anstalten selbst gemacht sind, wie die Natur in solchen Taschenspielereien sich gefällt.

Glücklicherweise traten zu jenen durch die Philosophie gewonnenen, tieferen Ansichten der Natur, nach welcher auch sie ein Autonomisches, ein sich selbst Setzendes und Bethätigendes ist, die Entdeckungen der neueren Experimentalphysik hinzu, welche die Voraussagungen der Philosophie erfüllten, zum Theil übertrafen. Die bis dahin für todt geachtete Natur gab jene Zeichen eines tieferen Lebens, die das Geheimniß ihrer verborgensten Processe offen darlegten. Was man kaum zu denken gewagt hatte, schien Sache der Erfahrung zu werden.

Wie man früher die Natur in eine bloße Aeußerlichkeit, in ein Spiel ohne alles innere Leben, ohne ein wahres Lebens-Interesse

verwandelt hatte, so gefiel man sich nicht weniger, die Geschichte als das zufälligste Spiel gesetzloser Willkür, eines sinn- und zwecklosen Treibens erscheinen zu lassen, ja derjenige Gelehrte galt als der geistreichste, der das Sinnlose, ja Unsinnige der Geschichte am meisten hervorzuheben, und je größer das Ereigniß, je erhabener die historische Erscheinung war, desto kleinere, zufälligere und nichtswürdigere Ursachen zur Erklärung derselben aufzubringen wußte. Dieß war besonders so ziemlich der herrschende Geist der Universitäten. Ausnahmen gibt es freilich zu jeder Zeit. Eine große Ausnahme dieser Art war Johannes v. Müller, den, während mehr oder weniger alle Stände sich selbst untergruben, aber besonders der größte Theil der Gelehrten, vorzüglich in den positiven Fächern sich gleichsam um die Wette bemühten, durch Wegerklärung alles höheren Geistes ihre eigne Wissenschaft verächtlich zu machen, den, sage ich, während einer solchen Zeit die angeborene Ehrfurcht vor der Geschichte davor bewahrt hatte, in diesen Ton einzustimmen, aber es war auch höchstens seine Gelehrsamkeit, die Anerkennung fand, seinen Geist zu würdigen war einer späteren Zeit vorbehalten.

Der Werth und das Interesse der Wissenschaften steigt immer in dem Verhältniß, in welchem man sie eines tiefen und reellen Bezugs auf die höchste aller Wissenschaften, die Philosophie, fähig sieht, und diejenigen, welche aus einem bedauerlichen Mißverstand sich Mühe geben, ihre specielle Wissenschaft so weit möglich von der Philosophie loszureißen, wissen nicht, was sie thun; denn die Achtung, in der sie ihre Wissenschaft sehen, und bei der sie sich wohl befinden, ist selbst nur eine Folge davon, daß in ihnen jener Bezug auf die höhere, wenn nicht ausgesprochen, doch in Folge der früheren philosophischen Entwicklungen als vorhanden gesehen wird. Wenn einmal ein veränderter Gang der Literatur bevorstand, so mußte er sich zuerst in den höheren, eben darum sensibeleren Organen (in Poesie und Philosophie) ankündigen, wie zarte und geistiger organisirte Naturen Witterungsveränderungen, bevorstehende Gewitter und andere physische Ereignisse eher als materieller organisirte empfinden. Goethe war wohl der erste Verkünder einer neuen Zeit, aber er blieb eine isolirte, nicht bloß seiner Zeit, sondern

zum Theil sogar sich selbst unbegriffene Erscheinung; das wahre Licht über ihn gab ihm selbst erst die große durch Kant bewirkte Veränderung, von welcher an der durch sie geweckte Geist successiv alle Wissenschaften und die ganze Literatur ergreifen mußte. Auch Herder verdient wohl unter den Genien erwähnt zu werden, die diese neue geistige Bewegung zum Theil ohne Wissen und ohne Wollen vorbereitet haben.

Wie kam es nun, daß diese Philosophie in der Gestalt, in welcher sie zuerst eine fast allgemeine Anziehungskraft ausübte, dennoch nicht lange nachher sich in ihrer Wirkung gehemmt sah, einen abstoßenden Pol zeigte, der im Anfang weniger bemerkt wurde? Nicht die großentheils sinnlosen und ungerechten Angriffe, denen sie von vielen Seiten ausgesetzt war, wohin z. B. das Triviale, das Gewöhnliche gehörte, daß sie Spinozismus, Pantheismus sey — nicht diese Angriffe konnten sie eigentlich hemmen; es war vielmehr ein Mißverstand, in dem sie sich über sich selbst befand, indem sie sich für etwas gab, oder (man könnte eher sagen) sich für etwas ansehen ließ, was sie nicht war, was sie dem ursprünglichen Gedanken nach nicht seyn sollte.

Um dieß zu erklären, muß ich etwas weiter ausholen.

Der Punkt, in welchem jede Philosophie mit dem allgemeinen menschlichen Bewußtseyn immer entweder in Uebereinstimmung oder in Conflikt sich finden wird, ist die Art, wie sie sich über das Höchste, über Gott erklärt. Welche Stellung hatte nun Gott in der zuletzt vorgetragenen Philosophie? Zunächst die Stellung eines bloßen Resultats, des höchsten und letzten, alles abschließenden Gedankens — ganz der Stellung gemäß, welche er auch in der früheren Metaphysik gehabt, und die ihm auch Kant gelassen hatte, dem Gott bloß der zur formalen Abschließung der menschlichen Erkenntniß nothwendige Gedanke war. In dem zuletzt vorgetragenen System war Gott jenes zuletzt als Subjekt, als über alles siegreich stehen bleibende Subjekt, das nicht mehr zum Objekt herabsinken kann; eben dieses Subjekt war durch die ganze Natur, durch die ganze Geschichte, durch die Aufeinanderfolge aller der Momente hindurchgegangen, von denen es nur das letzte Resultat schien, und dieses Hindurchgehen wurde als eine wirkliche Bewegung (nicht als

ein Fortschreiten im bloßen Denken), es wurde sogar als realer Proceß vorgestellt. Nun kann ich mir Gott wohl als das Ende und das bloße Resultat meines Denkens, wie er es in der alten Metaphysik war, aber ich kann ihn nicht als Resultat eines objektiven Processes denken; dieser als Resultat angenommene Gott könnte ferner, wenn er Gott ist, nicht etwas außer Sich (praeter se), er könnte höchstens sich selbst zur Voraussetzung haben; nun hat er aber in jener Darstellung allerdings die früheren Momente der Entwicklung zu seiner Voraussetzung. Hieraus — aus dem Letzten — folgt, daß dieser Gott am Ende denn doch bestimmt werden muß, als der auch schon im Anfang war, daß also jenes Subjekt, das durch den ganzen Proceß hindurchgeht, im Anfang und Fortgang schon Gott ist, eh' es im Resultat auch als Gott gesetzt wird — daß in diesem Sinn allerdings alles Gott ist, daß auch das durch die Natur hindurchgehende Subjekt Gott ist, nur nicht als Gott — also Gott nur außer seiner Gottheit oder in seiner Entäußerung, oder in seiner Anderheit, als ein anderer von sich selbst, als welcher er erst im Ende ist. Wird nun aber wieder dieß angenommen, so zeigen sich folgende Schwierigkeiten. Theils ist Gott offenbar in einem Proceß begriffen, und wenigstens gerade um als Gott zu seyn, einem Werden unterworfen, was die angenommenen Begriffe zu sehr vor den Kopf stößt, als daß es je auf allgemeine Zustimmung rechnen könnte. Die Philosophie ist aber nur Philosophie, um allgemeine Verständigung, Ueberzeugung und daher auch allgemeine Zustimmung zu erhalten, und jeder, der eine philosophische Lehre aufstellt, macht diesen Anspruch. Man kann freilich sagen: der Gott begibt sich in dieses Werden, eben um sich als solchen zu setzen, und dieß muß man freilich sagen. Aber sowie dieß ausgesprochen ist, sieht man auch ein, daß man alsdann entweder eine Zeit annehmen muß, wo Gott nicht als solcher war (dem widerspricht aber wieder das allgemeine religiöse Bewußtseyn), oder man leugnet, daß je eine solche Zeit gewesen, d. h. jene Bewegung, jenes Geschehen wird als ein ewiges Geschehen erklärt. Ein ewiges Geschehen ist aber kein Geschehen. Mithin ist die ganze Vorstellung jenes Processes und jener Bewegung

eine selbst illusorische, es ist eigentlich nichts geschehen, alles ist nur in Gedanken vorgegangen, und diese ganze Bewegung war eigentlich nur eine Bewegung des Denkens. Dieß hätte jene Philosophie ergreifen sollen; damit setzte sie sich außer allen Widerspruch, aber eben damit begab sie sich ihres Anspruchs auf Objektivität, d. h. sie mußte sich als Wissenschaft bekennen, in der von Existenz, von dem, was wirklich existirt, und also auch von Erkenntniß in diesem Sinn gar nicht die Rede ist, sondern nur von den Verhältnissen, welche die Gegenstände im bloßen Denken annehmen, und da Existenz überall das Positive ist, nämlich das, was gesetzt, was versichert, was behauptet wird, so mußte sie sich als rein negative Philosophie bekennen, aber eben damit den Raum für die Philosophie, welche sich auf die Existenz bezieht, d. h. für die positive Philosophie, außer sich frei lassen, sich nicht für die absolute Philosophie ausgeben, für die Philosophie, die nichts außer sich zurückläßt. Es bedurfte einer geraumen Zeit, bis sich die Philosophie hierüber ins Klare setzte, denn alle Fortschritte in der Philosophie geschehen nur langsam. Wodurch übrigens jener Zeitraum noch beträchtlich verlängert wurde, war eine Episode, die dieser letzten Entwicklung entgegentrat, und von der nun auch wenigstens das Nothwendige zu erwähnen ist.

Hegel.

Die so eben dargestellte Philosophie, welche auf allgemeine Zustimmung rechnen konnte, wenn sie sich als Denk- oder Vernunftwissenschaft und Gott, zu dem sie ans Ende gelangte, als das bloß logische Resultat ihrer früheren Vermittlungen darstellte, erhielt, indem sie den Schein des Gegentheils annahm, ein ganz falsches, sogar ihrem eignen ursprünglichen Gedanken widersprechendes Ansehen (daher die veränderlichen und höchst verschiedenen Urtheile, die über sie geäußert wurden, ganz natürlich waren). Nun konnte man aber hoffen, daß sie sich wirklich in diese Grenze zurückziehe, sich als negative, bloß logische erkläre, als Hegel eben dieß als die erste Forderung an die Philosophie aufstellte, daß sie sich in das reine Denken zurückziehe, und daß sie zum einzigen unmittelbaren Gegenstand den reinen Begriff habe. Man kann Hegel das Verdienst nicht absprechen, daß er die bloß logische Natur jener Philosophie, die er sich zu bearbeiten vornahm, und die er zu ihrer vollkommenen Gestalt zu bringen versprach, wohl eingesehen hatte. Hätte er sich dabei festgehalten, und hätte er diesen Gedanken mit strenger, mit entschiedener Verzichtleistung auf alles Positive ausgeführt, so hätte er den entschiedenen Uebergang zur positiven Philosophie herbeigeführt, denn das Negative, der negative Pol, kann nirgends in seiner Reinheit da seyn, ohne sogleich den positiven zu fordern. Allein jene Zurückziehung auf das bloße Denken, auf den reinen Begriff, war, wie man gleich auf den ersten Seiten von Hegels Logik ausgesprochen finden kann, mit dem Anspruch verknüpft, daß der

Begriff alles sey und nichts außer sich zurücklasse. Hegels eigne Worte sind diese: „Die Methode ist nur die Bewegung des Begriffs selbst, aber mit der Bedeutung, daß der Begriff alles, und seine Bewegung die allgemeine absolute Thätigkeit ist. Die Methode ist daher die unendliche Kraft zu erkennen (hier kommt demnach, nachdem bis dahin bloß von Denken und bloß vom Begriff die Rede war, auf einmal der Anspruch auf Erkennen herein. Das Erkennen ist aber das Positive und hat zum Gegenstand nur das Seyende, Wirkliche, wie das Denken bloß das Mögliche, und also auch nur das Erkennbare und nicht das Erkannte) — die Methode ist daher die unendliche Kraft zu erkennen, der kein Objekt, sofern es sich als ein äußerliches, der Vernunft fernes und von ihr unabhängiges darstellt, Widerstand leisten kann".

Der Satz: die Bewegung des Begriffs ist die allgemeine absolute Thätigkeit, läßt auch für Gott nichts anderes übrig, als die Bewegung des Begriffs, d. h. selbst nur der Begriff zu seyn. Der Begriff hat hier nicht die Bedeutung des bloßen Begriffs (dagegen protestirt Hegel aufs eifrigste), sondern die Bedeutung der Sache selbst, und wie es in den Zendschriften heißt: der wahre Schöpfer ist die Zeit, so kann man Hegeln allerdings nicht vorwerfen, nach seiner Meinung sey Gott ein bloßer Begriff, seine Meinung ist vielmehr: der wahre Schöpfer ist der Begriff; mit dem Begriff hat man den Schöpfer und braucht keinen andern außer diesem.

Dieß war es gerade, was Hegel vorzüglich zu vermeiden suchte, daß Gott, wie es innerhalb einer logischen Philosophie doch nicht anders seyn konnte, bloß im Begriff gesetzt sey. Gott war ihm nicht sowohl ein bloßer Begriff, als der Begriff Gott, der Begriff war ihm mit der Bedeutung, daß er Gott sey. Seine Meinung ist: Gott ist nichts anderes, als der Begriff, der stufenweise zur selbstbewußten Idee wird, als selbstbewußte Idee sich zur Natur entläßt, aus dieser in sich selbst zurückkehrend zum absoluten Geist wird.

So wenig ist Hegel geneigt, seine Philosophie als die bloß negative zu erkennen, daß er vielmehr versichert: sie sey die Philosophie,

die ſchlechthin nichts außer ſich zurücklaſſe; ſeine Philoſophie ſchreibt ſich die objektivſte Bedeutung und insbeſondere eine ganz vollkommene Erkenntniß Gottes und göttlicher Dinge zu — die Erkenntniß, die Kant der Vernunft abgeſprochen, ſey durch ſeine Philoſophie erreicht. Ja er geht ſo weit, ſelbſt eine Erkenntniß der chriſtlichen Dogmen ſeiner Philoſophie zuzuſchreiben: in dieſer Hinſicht iſt wohl ſeine Darſtellung der Dreieinigkeitslehre das Sprechendſte, welche kürzlich folgende iſt. Gott der Vater, vor der Schöpfung, iſt der rein logiſche Begriff, der in den reinen Kategorien des Seyns ſich verläuft. Dieſer Gott aber muß ſich, weil ſein Weſen in einem nothwendigen Proceß beſteht, offenbaren, dieſe Offenbarung oder Entäußerung ſeiner ſelbſt iſt die Welt, und iſt Gott der Sohn. Aber Gott muß auch dieſe Entäußerung (welche ein Heraustreten aus dem bloß Logiſchen iſt — ſo wenig hat Hegel den bloß logiſchen Charakter des Ganzen dieſer Philoſophie erkannt, daß er mit der Naturphiloſophie aus ihr herauszutreten erklärte) — Gott muß auch dieſe Entäußerung, dieſe Negation ſeines bloß logiſchen Seyns wieder aufheben und zu ſich zurückkehren, welches durch den Menſchengeiſt geſchieht in der Kunſt, in der Religion und vollſtändig in der Philoſophie, und dieſer Menſchengeiſt iſt zugleich der heilige Geiſt, wodurch Gott erſt zum vollkommenen Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt kommt.

Sie ſehen, wie hier jener Proceß, den die frühere Philoſophie eingeführt, verſtanden, und wie er auf die entſchiedenſte Weiſe als objektiver und realer genommen iſt. Für ſo verdienſtlich man daher auch die Anwandlung anſchlagen muß, die Hegel hatte, die bloß logiſche Natur und Bedeutung der Wiſſenſchaft, die er vor ſich fand, einzuſehen, ſo verdienſtlich insbeſondere es iſt, daß er die von der früheren Philoſophie im Realen verhüllten logiſchen Verhältniſſe als ſolche hervorgehoben hat, ſo muß man doch geſtehen, daß in der wirklichen Ausführung ſeine Philoſophie (eben durch die Prätenſion auf objektive, reale Bedeutung) um ein gu. Theil monſtroſer geworden iſt, als es die vorhergehende je war, und daß ich daher auch dieſer Philoſophie nicht Unrecht gethan habe, wenn ich ſie — eine Epiſode nannte.

Ich habe nun die Stelle des Hegelschen Systems im Allgemeinen bestimmt. Um aber dieß noch bestimmter nachzuweisen, will ich den Hauptgang seiner Entwicklung näher darstellen.

Um also in die Bewegung hineinzukommen, muß Hegel mit dem Begriff auf irgend einen Anfang zurückgehen, wo er von dem, was durch die Bewegung erst werden soll, am weitesten entfernt ist. Nun gibt es innerhalb des Logischen oder Negativen wieder mehr oder weniger bloß Logisches oder Negatives, weil der Begriff ein mehr oder weniger erfüllter seyn, mehr oder weniger unter sich begreifen kann. Hegel geht also auf das Allernegativste zurück, was sich denken läßt, auf den Begriff, in dem noch am wenigsten zu erkennen, der also, so sagt er, von jeder subjektiven Bestimmung so frei als möglich, insofern der objektivste ist. Und dieser Begriff ist ihm der des reinen Seyn.

Wie Hegel zu dieser Bestimmung des Anfangs kommt, läßt sich vielleicht auf folgende Art erklären.

Das Subjekt, welches die vorausgegangene Philosophie zu ihrem Ausgangspunkt hatte, war gegenüber von dem Fichteschen Ich, welches nur das Subjekt unseres, des menschlichen, oder im Grunde für jeden nur das Subjekt des eigenen Bewußtseyns war, — im Gegensatz mit diesem selbst bloß subjektiven Subjekt war das Subjekt in der auf Fichte folgenden Philosophie erklärt worden als objektives (außer uns gesetztes, von uns unabhängiges) Subjekt, und inwiefern nun zugleich erklärt wurde, daß die Entwicklung von diesem objektiven Subjekt erst fortzuschreiten habe zum subjektiven (zum in uns gesetzten), so war hiemit der Gang im Allgemeinen allerdings bestimmt worden als Fortgehen vom Objektiven ins Subjektive; der Ausgangspunkt war das Subjektive in seiner völligen Objektivität, also er war doch immer das Subjektive, nicht das bloße Objektive, wie Hegel seinen ersten Begriff bestimmt als das reine Seyn. — Jenem System (dem vorausgegangenen) ist das in ihm sich Bewegende nur nicht als solches schon gesetztes Subjekt, sondern, wie früher bemerkt, nur so Subjekt, daß ihm möglich ist auch Objekt zu seyn, insofern noch weder entschieden Subjekt noch

entschieden Objekt, sondern eine Gleichgültigkeit zwischen beiden, was als Indifferenz des Subjektiven und Objektiven ausgedrückt wurde. Denn vor dem Proceß oder an und gleichsam vor sich selbst gedacht, ist es nicht sich selbst Objekt, aber eben darum ist es auch nicht gegen sich selbst Subjekt (zum Subjekt von sich selbst, welches ja nicht weniger ein relativer Begriff ist, macht es sich eben sowohl erst, als es zum Objekt von sich selbst sich erst macht), es ist daher auch relativ auf sich selbst Indifferenz von Subjekt und Objekt (noch nicht Subjekt und Objekt), aber eben weil es nicht Subjekt und Objekt von sich selbst ist, so ist es auch diese Indifferenz nicht für sich selbst, und demnach bloß objektiv, bloß an sich. Der Uebergang zum Proceß ist nun, wie Sie wissen, eben, daß es sich selbst als sich selbst will, und das Erste im Proceß ist demnach das zuvor gleichgültige (indifferente) Subjekt in seiner nunmehrigen sich-selbst-Anziehung. In dieser Selbstanziehung ist das Angezogene (wir wollen es B nennen), d. h. das Subjekt, inwiefern es Objekt von sich ist, nothwendig ein Begrenztes, Beschränktes (die Anziehung selbst eben ist das Begrenzende), das Anziehende aber (wir wollen es A nennen) ist eben dadurch, daß es das Seyn angezogen, selbst außer sich gesetzt, mit diesem Seyn befangen, es ist das erste Objektive. Dieses erste Objektive, dieses „primum Existens“ ist aber nur der Anlaß und die erste Stufe zu den höheren Potenzen der Innerlichkeit oder Geistigkeit, zu welcher das Subjekt sich in dem Verhältniß erhebt, als es sich in jeder seiner Formen immer wieder zum Objekt schlägt, zum Objekt hinzutritt (denn es ist ihm gleichsam nur darum zu thun, jenes sein erstes Seyn zu einem sich angemessenen zu erhöhen, es mit immer höheren geistigen Eigenschaften auszustatten, in ein solches zu verwandeln, in dem es selbst sich erkennen und daher ruhen kann); indem aber die folgende Stufe immer die frühere festhielt, so kann dieß nicht geschehen ohne eine Totalität von Formen zu erzeugen; die Bewegung ruht daher nicht eher, als bis das Objekt ganz = dem Subjekt geworden. Inwiefern daher auch im Proceß das primum Existens ein Minimum von Subjektivem und ein Maximum von Objektivem ist, von welchem zu immer höheren Potenzen

des Subjektiven fortgegangen wird, so ist auch hier (von dem im Proceß Ersten aus) ein Fortgang vom Objektiven ins Subjektive.

Auf jeden Fall also mußte Hegel, da er doch im Ganzen und in der Hauptsache dasselbe System aufstellen wollte, auch einen objektiven Anfang und zwar wo möglich den objektivsten zu nehmen suchen. Hier begegnet ihm aber, dieses Objektivste als Negation alles Subjektiven, als reines Seyn zu bestimmen, d. h. (wie kann man es anders verstehen?) als Seyn, in dem gar nichts von einem Subjekt ist. Denn daß er übrigens diesem reinen Seyn eine Bewegung, ein Uebergehen in einen andern Begriff, ja sogar eine innere, es zu weiteren Bestimmungen forttreibende Unruhe zuschreibt, dieß beweist nicht etwa, daß er in dem reinen Seyn dennoch ein Subjekt denke, nur etwa ein solches, von dem sich nur noch sagen läßt, daß es nicht nicht ist, oder nicht ganz nichts ist, auf keine Weise aber, daß es schon etwas ist — wäre dieß sein Gedanke, so müßte der Fortgang ein ganz anderer seyn. Daß er dem reinen Seyn dennoch eine immanente Bewegung zuschreibt, heißt daher weiter nichts, als daß der Gedanke, der mit dem reinen Seyn anfängt, seine Unmöglichkeit empfindet, bei diesem Allerabstraktesten und Allerleersten, wofür Hegel selbst das reine Seyn erklärt, stehen zu bleiben. Die Nöthigung von diesem fortzugehen hat ihren Grund nur darin, daß der Gedanke an ein concreteres, inhaltsvolleres Seyn schon gewöhnt ist, also mit jener mageren Kost des reinen Seyns, in dem nur überhaupt ein Inhalt, aber kein bestimmter gedacht wird, sich nicht zufrieden geben kann; in letzter Instanz ist es also nur der Umstand, daß es in der That ein reicheres und inhaltsvolleres Seyn gibt, und daß der denkende Geist selbst schon ein solches ist; also es ist nicht eine in dem leeren Begriff selbst, sondern es ist eine in dem Philosophirenden liegende und ihm durch seine Erinnerung aufgedrungene Nothwendigkeit, die ihn nicht bei jener leeren Abstraktion stehen läßt. Also ist es eigentlich immer nur der Gedanke, der sich erst auf das möglichste Minimum von Inhalt zurückzuziehen, dann aber wieder successiv zu erfüllen, zu einem Inhalt, und zuletzt zu dem Gesammtinhalt der Welt und des Bewußtseyns zu gelangen sucht — freilich, wie Hegel vorgibt,

nicht in einem willkürlichen, sondern in einem nothwendigen Fortgang; aber das stillschweigend Leitende dieses Fortgangs ist doch immer der terminus ad quem, die wirkliche Welt, bei welcher die Wissenschaft zuletzt ankommen soll; die wirkliche Welt aber nennen wir jederzeit nur das, was wir von ihr erfaßt haben, und Hegels eigne Philosophie zeigt, wie manche Seiten dieser wirklichen Welt er z. B. nicht erfaßt hat; der Zufall ist also von jenem Fortgang doch nicht auszuschließen, nämlich das Zufällige der engeren oder weiteren individuellen Weltansichten des philosophirenden Subjekts. Es ist also in dieser angeblichen nothwendigen Bewegung eine doppelte Täuschung, 1) indem dem Gedanken der Begriff substituirt, und dieser als etwas sich selbst Bewegendes vorgestellt wird, und doch der Begriff für sich selbst ganz unbeweglich liegen würde, wenn er nicht der Begriff eines denkenden Subjekts, d. h. wenn er nicht Gedanke wäre; 2) indem man sich vorspiegelt, der Gedanke werde nur durch eine in ihm selbst liegende Nothwendigkeit weiter getrieben, während er doch offenbar ein Ziel hat, nach welchem er hinstrebt, und das, wenn der Philosophirende auch noch so sehr dessen Bewußtseyn sich zu verbergen sucht, darum nur um so entschiedener bewußtlos auf den Gang des Philosophirens einwirkt.

Daß nun aber der schlechthin erste Gedanke das reine Seyn sey, dieß wird daraus bewiesen, daß von diesem Begriff in seiner Reinheit und vollkommenen Abstraktion gedacht nichts sich ausschließen könne — er sey die reinste und unmittelbarste Gewißheit oder die reine Gewißheit selbst noch ohne weitern Inhalt, das zu aller Gewißheit Vorausgesetzte; es sey keine Handlung der Willkür, sondern die vollkommenste Nothwendigkeit, zuerst daß Seyn überhaupt, sodann daß in dem Seyn alles Seyn gedacht werde. Hegel nennt dergleichen Bemerkungen selbst triviale, entschuldigt sie aber damit: die ersten Anfänge müssen trivial seyn, wie ja auch die Anfänge der Mathematik trivial seyen; wenn aber je die Anfänge der Mathematik (ich weiß nicht, was darunter verstanden wird) — wenn sie aber trivial heißen könnten, so wäre dieß nur, weil sie allgemein einleuchtend sind; der angeführte Satz hat aber nicht das Verdienst, in diesem Sinn trivial zu seyn, jene angebliche

Nothwendigkeit aber, Seyn überhaupt und in dem Seyn alles Seyn zu denken — diese Nothwendigkeit ist selbst ein bloßes Vorgeben, sintemal es eine Unmöglichkeit ist, Seyn überhaupt zu denken, weil es kein Seyn überhaupt gibt, kein Seyn ohne Subjekt, das Seyn vielmehr nothwendig und immer ein bestimmtes, entweder nämlich bloß wesendes, in das Wesen zurückgehendes, mit diesem identisches, oder gegenständliches Seyn ist — eine Unterscheidung, die Hegel völlig ignorirt; nun ist aber von dem schlechthin ersten Gedanken das gegenständliche Seyn schon durch seine Natur ausgeschlossen, es kann, wie schon in dem Wort Gegenstand liegt, nur einem andern entgegen, oder doch nur für das gesetzt seyn, dem es Gegenstand ist; das Seyn dieser Art kann also nur das zweite seyn; daraus folgt, daß das Seyn des schlechthin ersten Gedankens nur das ungegenständliche, das bloß wesentliche, das rein urständliche seyn könne, mit dem eben nichts gesetzt ist als bloßes Subjekt. Mithin ist das Seyn des ersten Gedankens nicht ein Seyn überhaupt, sondern schon ein bestimmtes Seyn. Unter dem Seyn überhaupt, dem völlig unbestimmten, wovon Hegel auszugehen vorgibt, könnte nur dasjenige verstanden werden, das weder das wesentliche, noch das gegenständliche ist, von dem aber alsdann unmittelbar einleuchtet, daß in ihm wahrhaft nichts **gedacht** (Gattungsbegriff des Seyns, ganz aus dem Gebiet der Scholastik). Man könnte hierauf erwiedern: Hegel gestehe dieß selbst, indem er dem Begriff des reinen Seyns unmittelbar den Satz folgen lasse: das reine Seyn ist das Nichts. Welchen Sinn er aber auch mit diesem Satz verbände, auf keinen Fall kann es seine Absicht seyn, das reine Seyn für einen Ungedanken zu erklären, nachdem er es so eben als den absolut ersten Gedanken erklärt hatte. Mit jenem Satz sucht indeß Hegel weiter, d. h. in ein Werden hineinzukommen. Der Satz lautet ganz objektiv: „das reine Seyn ist das Nichts". Allein, wie schon bemerkt, ist der wahre Sinn nur dieser: nachdem ich das reine Seyn gesetzt, suche ich etwas in ihm und finde nichts, denn ich habe mir selbst verboten, etwas in ihm zu finden dadurch eben, daß ich es als das reine Seyn, als das bloße Seyn überhaupt gesetzt habe. Nicht also etwa das Seyn selbst

findet sich, sondern ich finde es als das Nichts, und spreche dieß in dem Satz aus: das reine Seyn ist das Nichts. — Untersuchen wir nun die specielle Bedeutung des Satzes. Hegel wendet unbedenklich die Form des Satzes, die Copula, das ist an, eh' er sich im Geringsten über die Bedeutung dieses ist erklärt hat. Ebenso wendet Hegel den Begriff Nichts als einen keiner Erklärung bedürftigen, sich von selbst verstehenden an. Entweder ist nun jener Satz (das reine Seyn ist das Nichts) bloß tautologisch gemeint, d. h. das reine Seyn und das Nichts sind nur zwei verschiedene Ausdrücke für eine und dieselbe Sache, so ist der Satz als ein tautologischer ein nichtssagender, er enthält eine bloße Wortverknüpfung, es kann also auch nichts aus ihm folgen. Oder er hat die Bedeutung eines Urtheils, so heißt er zufolge der Bedeutung der Copula im Urtheil so viel: das reine Seyn ist das Subjekt, das Tragende des Nichts. Auf diese Weise wäre dann das reine Seyn und das Nichts, beide, wenigstens potentiâ etwas, jenes als das Tragende, dieses als das Getragene, und man könnte alsdann von dem Satz weiter gelangen, etwa indem man das reine Seyn aus jenem Verhältniß des Subjektseyns (der Subjektion) heraustreten ließe, mit dem Verlangen selbst etwas zu seyn, dadurch würde es nun dem Nichts ungleich, und würde es von sich ausschließen, wodurch dieses als ein vom Seyn ausgeschlossenes nun auch ein Etwas würde. Allein so ist es nicht, und der Satz ist also bloß als eine Tautologie gemeint. Das reine Seyn ist, da es das Seyn überhaupt ist, allerdings unmittelbar (ohne alle Vermittlung) das nicht-Seyn und in diesem Sinne Nichts. Man hat sich nicht über diesen Satz zu verwundern, sondern vielmehr über das, wozu er als Mittel oder Uebergang dienen soll. Aus dieser Verbindung von Seyn und Nichts soll nämlich das Werden folgen. Doch will ich vorher noch bemerken: Hegel will jene Gleichsetzung des reinen Seyns und des Nichts durch das Beispiel des Begriffs Anfang erklären. „Die Sache ist, wie er sich ausdrückt, ist noch nicht in ihrem Anfang"[1]. Hier wird also das Wörtlein noch

[1] Encyklopädie zweite Ausgabe, S. 103 (erste Ausgabe, S. 39).

eingeschaltet. Nimmt man dieß zu Hülfe, so würde der Satz: das reine Seyn ist das Nichts, nur soviel heißen: das Seyn ist hier — auf dem gegenwärtigen Standpunkt — noch das Nichts. Aber gleichwie in dem Anfang das Nichtseyn der Sache, wozu er der Anfang ist, nur das noch nicht wirkliche Seyn der Sache ist, nicht aber ihr völliges Nichtseyn, sondern allerdings auch ihr Seyn, zwar nicht ihr Seyn unbestimmter Weise, wie Hegel sich ausdrückt, aber ihr Seyn in der Möglichkeit, in der Potenz, so würde der Satz: das reine Seyn ist noch das Nichts, bloß so viel heißen: es ist noch nicht das wirkliche Seyn. Aber eben damit würde es ja selbst bestimmt und nicht mehr das Seyn überhaupt, sondern das bestimmte Seyn, nämlich das Seyn in potentiâ. Indeß ist mit jenem eingeschalteten noch schon ein künftiges, das noch nicht ist, in Aussicht gestellt, und mit Hülfe dieses noch gelangt also Hegel zum Werden, von dem er ebenfalls höchst unbestimmter Weise sagt, es sey Einheit oder Vereinigung von Nichts und Seyn — (man müßte vielmehr sagen, es sey Uebergang vom Nichts, vom noch nicht Seyn zum wirklichen Seyn, so daß also im Werden nichts und Seyn eigentlich nicht vereinigt werden, sondern das Nichts vielmehr verlassen wird. Allein Hegel liebt diese ohngefähre Art sich auszudrücken; dadurch läßt sich allerdings dem Trivialsten der Schein eines Ungemeinen geben).

Man kann diese Sätze eigentlich nicht widersprechen, oder sie etwa für falsch erklären; denn vielmehr sind es Sätze, an denen man gar nichts hat. Es ist, wie wenn man Wasser in der hohlen Hand tragen wollte, wovon man auch nichts hat. Die bloße Arbeit, etwas festzuhalten, das sich nicht festhalten läßt, weil es nichts ist, gilt hier statt des Philosophirens. Man kann dasselbe von der ganzen Hegelschen Philosophie sagen. Man sollte eigentlich gar nicht von ihr sprechen, weil ihr Eigenthümliches in vielen Fällen eben in solchen unfertigen Gedanken besteht, die nicht einmal so weit sich festhalten lassen, daß ein Urtheil darüber möglich wäre. Auf die angezeigte Weise indeß kommt Hegel nicht etwa auf irgend ein bestimmtes Werden, sondern nur auf den allgemeinen Begriff des Werdens überhaupt, womit wieder nichts gegeben ist. Dieses Werden aber wirft sich ihm sofort in Momente auseinander, so daß

er auf diese Weise zu der Kategorie der Quantität und damit überhaupt in die Kantische Kategorientafel hinüberkommt.

Die bisher dargestellten Momente, reines Seyn, Nichts, Werden, sind nun die Anfänge der Logik, welche Hegel als die rein speculative Philosophie erklärt mit der Bestimmung, daß hier zunächst die Idee noch im Denken, oder das Absolute noch in seine Ewigkeit eingeschlossen sey (die Idee und das Absolute werden demnach als gleichbedeutend behandelt, so wie Denken, weil es das völlig zeitlose ist, als identisch mit Ewigkeit genommen wird). Da sie die reine göttliche Idee darzustellen hat, wie sie vor aller Zeit oder inwiefern sie noch bloß im Denken ist, so ist die Logik in dieser Hinsicht subjektive Wissenschaft, die Idee ist bloß noch als Idee, nicht auch als Wirklichkeit und Objektivität gesetzt; aber sie ist nicht subjektive Wissenschaft in dem Sinn, daß sie die reale Welt ausschlöße, vielmehr als der absolute Grund alles Realen sich erweisend ist sie ebensowohl reale und objektive Wissenschaft; sie hat noch den Reichthum der concreten sowohl der sinnlichen als der geistigen Welt außer sich; indem aber auch dieser in dem nachfolgenden realen Theil erkannt wird, und in demselben sich erweist als in die logische Idee zurückgehend und in ihr seinen letzten Grund, seine Wahrheit habend, so erscheint damit die logische Allgemeinheit nicht mehr als eine Besonderheit gegen jenen realen Reichthum, sondern als denselben enthaltend, als wahrhafte Allgemeinheit [1]. Sie sehen, daß hier die Logik als der eine, nämlich ideale Theil der Philosophie dem andern als dem realen entgegengesetzt wird, welcher selbst wieder unter sich a) Naturphilosophie, b) Philosophie der geistigen Welt begreift. Die Logik ist nur die Erzeugung der vollendeten Idee. Diese Erzeugung geschieht, indem angenommen wird, daß die Idee oder wie sie in ihrem Anfang heißt, der Begriff — daß der Begriff durch eine ihm selbst inwohnende bewegende Kraft — welche eben, weil sie Kraft des bloßen Begriffes ist, dialektisch heißt — daß der Begriff durch die ihm eigne dialektische Bewegung von jenen ersten leeren und inhalts-

[1] Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften §. 17, erste Ausgabe.

losen Bestimmungen zu immer inhaltvolleren fortschreite; das Gehaltvollere der späteren entsteht eben dadurch, daß sie die früheren, ihnen vorausgehenden Momente sich untergeordnet oder als aufgehoben in sich enthalten; jedes folgende Moment ist das Aufhebende des früheren, aber es ist dieß nur, inwiefern in ihm der Begriff selbst schon eine höhere Stufe von Positivität erreicht hat, im letzten Moment ist es die vollendete oder, wie sie auch genannt wird, die sich selbst begreifende Idee, die alle früher durchlaufenen Seynsweisen, alle Momente ihres Seyns als aufgehobene nun in sich hat.

Man sieht, daß es die Methode der früheren Philosophie ist, welche hier in die Logik übergetragen worden. Wie dort das absolute Subjekt jede Stufe seines Seyns überbietet, daß es sich in einer noch höheren Potenz der Subjektivität, der Geistigkeit oder Innerlichkeit setzt, bis es zuletzt als reines, d. h. nicht mehr objektiv werden könnendes, also ganz bei sich bleibendes stehen bleibt, so soll hier der durch verschiedene Momente oder Bestimmungen hindurchgehende Begriff, indem er zuletzt alle unter sich aufnimmt, der sich selbst begreifende Begriff seyn. Hegel nennt auch diese Fortbewegung des Begriffs einen Proceß. Nur ist der Unterschied zwischen der Nachahmung und dem Original. Hier ist der Anfangspunkt, an welchem das Subjekt sich zu einer höheren Subjektivität steigert oder aufrichtet, ein wirklicher Gegensatz, eine wirkliche Dissonanz, und man begreift auf diese Art eine Steigerung. Dort (in der Hegelschen Philosophie) verhält sich der Anfangspunkt gegen das ihm Folgende als ein bloßes Minus, als ein Mangel, eine Leere, die erfüllt und insofern freilich als Leere aufgehoben wird, aber es gibt dabei so wenig etwas zu überwinden, als bei der Füllung eines leeren Gefäßes zu überwinden ist; es geht dabei alles ganz friedlich zu — zwischen Seyn und Nichts ist kein Gegensatz, die thun einander nichts. Die Uebertragung des Begriffs Proceß auf die dialektische Fortbewegung, wo gar kein Kampf, sondern nur ein eintöniges, beinah einschläferndes Fortschreiten möglich ist, gehört daher zu jenem Mißbrauch der Worte, der bei Hegel allerdings ein sehr großes Mittel ist, den Mangel des wahren Lebens zu verbergen. Ich will nichts mehr

sagen von der auch hier wiederkehrenden Verwechslung von Gedanken und Begriff. Von dem Gedanken — wenn er nämlich überhaupt in diese Folge sich einläßt, kann man sagen, er gehe oder bewege sich durch diese Momente hindurch, aber vom Begriff gesagt, ist es nicht etwa eine kühne, sondern nur eine frostige Metapher. Von dem Subjekt begreift sich, daß es nicht stehen bleibt, es hat eine innere Nöthigung überzugehen ins Objekt und so zugleich in seiner Subjektivität sich zu steigern. Aber ein leerer Begriff, wofür Hegel selbst das Seyn erklärt, hat, darum weil er ein leerer ist, noch keine Nöthigung sich zu erfüllen. Nicht der Begriff erfüllt sich, sondern der Gedanke, d. h. ich, der Philosophirende, kann ein Bedürfniß empfinden, von dem Leeren zum Erfüllten fortzugehen. Aber da doch nur der Gedanke das beseelende Princip dieser Bewegung ist, welche Bürgschaft gibt es gegen Willkür, was verhindert den Philosophen, um einen Begriff unterzubringen, auch wohl mit einem bloßen Schein von Nothwendigkeit oder umgekehrt mit einem bloßen Schein des Begriffs sich zu begnügen?

Die Identitätsphilosophie war mit den ersten Schritten in der Natur, also in der Sphäre des Empirischen und somit auch der Anschauung. Hegel hat über der Naturphilosophie seine abstrakte Logik aufbauen wollen. Allein er hat dorthin die Methode der Naturphilosophie mitgenommen; es ist leicht zu erachten, welche Erzwungenheit dadurch entstehen mußte, daß er die Methode, welche durchaus Natur zum Inhalt und Naturanschauung zur Begleiterin hatte, ins bloß Logische erheben wollte; die Erzwungenheit entstand dadurch, daß er diese Formen der Anschauung verleugnen mußte und doch sie beständig unterschob, daher es auch eine ganz richtige Bemerkung und unschwere Entdeckung ist, daß Hegel schon mit dem ersten Schritt seiner Logik Anschauung voraussetze und, ohne sie unterzuschieben, keinen Schritt thun könnte.

Die alte Metaphysik, die sich aus verschiedenen Wissenschaften aufbaute, hatte zur allgemeinen Grundlage eine Wissenschaft, welche ebenfalls die Begriffe nur als Begriffe zum Inhalt hatte, die Ontologie. Hegeln schwebte bei seiner Logik nichts anderes als diese Ontologie vor,

die er über die schlechte Form erheben wollte, die sie z. B. in der Wolffischen Philosophie gehabt hatte, wo die verschiedenen Kategorien in einem mehr oder weniger bloß zufälligen, mehr oder weniger gleichgültigen Neben- und Nacheinander aufgestellt und abgehandelt wurden. Er suchte diese Erhebung zu bewerkstelligen durch Anwendung einer Methode, die für einen ganz andern Zweck, für reale Potenzen erfunden war, auf bloße Begriffe, denen er ein Leben, eine innere Nöthigung zur Fortbewegung vergebens einzuhauchen suchte. Man sieht, daß hierin nichts Ursprüngliches ist; für diesen Zweck wäre die Methode nie erfunden worden. Sie ist hier etwas nur künstlich und gewaltsam Angewendetes. Aber überhaupt auf diese Ontologie zurückzugehen, war ein Rückschritt.

In Hegels Logik findet man alle gerade zu seiner Zeit gangbaren und einmal vorhandenen Begriffe jeden als Moment der absoluten Idee an einer bestimmten Stelle aufgenommen. Es ist damit die Prätension einer vollendeten Systematisirung, d. h. der Anspruch verbunden, daß alle Begriffe umfaßt, und außer dem Kreis der umfaßten kein anderer möglich sey. Wenn sich nun aber Begriffe aufzeigen ließen, von denen jenes System nichts weiß, oder die es nur in einem ganz anderen als dem ächten Sinn in sich aufzunehmen wußte? Anstatt eines impartiellen, alles mit gleicher Gerechtigkeit aufnehmenden Systems, werden wir also nur ein partielles vor uns haben, das entweder nur solche Begriffe aufgenommen, oder die aufgenommenen nur in dem Sinn aufgenommen hat, in welchem sie sich mit dem einmal schon vorausgesetzten System vertragen. Wenigstens da, wo das System auf die höheren, eben darum dem Menschen näher liegenden, auf die sittlichen und religiösen Begriffe kommt, da sind ihm ganz willkürliche Verrenkungen dieser längst vorgeworfen worden.

Man möchte vielleicht fragen: wo denn die frühere Philosophie den Ort oder die Stelle für die Begriffe als Begriffe gehabt habe. Man könnte denken, vielleicht ist es sogar vorgegeben worden: diese Philosophie habe für die Logik, für die allgemeinen Kategorien, für die Begriffe als solche keine Stelle gehabt. Für Begriffe, die das

Reale noch außer sich haben, hatte sie allerdings keine Stelle, denn sie war, wie gesagt, mit ihren ersten Schritten in der Natur; aber sie ging eben in der Natur fort bis zu dem Punkt, wo das durch die ganze Natur hindurchgegangene, nun zu sich gekommene, sich selbst besitzende Subjekt (das Ich) zwar nicht mehr die früheren in der Natur zurückgelassenen Momente selbst, wohl aber die Begriffe derselben und zwar als Begriffe findet, mit denen das Bewußtseyn nun wie mit einem ganz von den Dingen unabhängigen Besitz schaltet und waltet und sie nach allen Seiten hin anwendet. Auf diese Weise konnte wenigstens Hegel hören, an welcher Stelle des Systems die Begriffswelt in ihrer ganzen Mannichfaltigkeit und systematisch vollständigen Auseinandersetzung in das Ganze eintrete; er konnte sogar die Formen der insgemein sogenannten Logik ganz so wie die Naturformen behandelt sehen — eine Analogie, von der Hegel selbst, wenigstens da, wo er von den Figuren der Schlüsse redet, Gebrauch macht. Hier wo die unendliche Potenz, die durch die Natur hindurchgegangen ist, zuerst sich selbst gegenständlich ist, wo sie ihren bisher objektiv auseinandergelegten Organismus subjektiv im Bewußtseyn entfaltet als Organismus der Vernunft, hier war in einer natürlich fortschreitenden, wirklich von vorn anfangenden Philosophie der einzige Ort für die Begriffe als solche; diese konnten für sie nicht anders als wie die Körperwelt, oder die Pflanzen, oder was irgend sonst in der Natur vorkommt, nur Gegenstände einer rein aprioriſchen Herleitung und daher für sie nicht eher da seyn, als wo sie zuerst in die Wirklichkeit eintreten (mit dem Bewußtseyn), am Ende der Naturphilosophie und im Anfang der Geistesphilosophie. An dieser Stelle sind die Begriffe selbst auch wieder etwas wirkliches Objektives, während sie da, wo sie Hegel abhandelt, nur etwas Subjektives, künstlich objektiv Gemachtes sind. Die Begriffe als solche existiren in der That nirgends als im Bewußtseyn, sie sind also objektiv genommen nach der Natur, nicht vor derselben; Hegel nahm sie von ihrer natürlichen Stelle hinweg, indem er sie an den Anfang der Philosophie setzte. Da stellt er denn die abstraktesten Begriffe voran, Werden, Daseyn u. s. w.; Abstrakta aber können doch natürlicherweise

nicht eher daseyn, für Wirklichkeiten gehalten werden, als das ist, wovon sie abstrahirt sind: ein Werden kann nicht eher seyn als ein Werdendes, ein Daseyn nicht eher als ein Daseyendes. Wenn Hegel die Philosophie damit anfangen heißt, daß man sich ganz in das reine Denken zurückzieht, so hat er damit das Wesen der wahrhaft negativen oder rein rationalen Philosophie trefflich ausgedrückt; und wir könnten ihm für den bezeichnenden Ausdruck dankbar seyn; aber dieses Zurückziehen in das reine Denken ist bei ihm nicht von der ganzen Philosophie gemeint oder gesagt, er will uns damit nur für seine Logik gewinnen, indem er sich mit dem beschäftigt, was nicht bloß vor der wirklichen, sondern vor aller Natur ist. Es sind nicht die Gegenstände oder die *Sachen*, wie sie a priori im reinen Denken, also *im Begriff* sich darstellen, sondern der Begriff soll wieder nur den Begriff zum Inhalt haben. Nur das Denken, das bloße Begriffe zum Inhalt hat, nennt er und nennen seine Anhänger *reines* Denken. Sich ins Denken zurückziehen, heißt ihm nur, sich entschließen über das Denken zu denken. Das kann man aber wenigstens nicht wirkliches Denken nennen. Wirkliches Denken ist, wodurch ein dem Denken Entgegenstehendes überwunden wird. Wo man nur wieder das Denken und zwar das abstrakte Denken zum Inhalt hat, hat das Denken nichts zu überwinden. (Hegel selbst beschreibt diese Bewegung durch bloße Abstraktionen, wie Seyn, Werden u. s. f. als eine Bewegung im reinen, d. h. widerstandlosen Aether. Das Verhältniß ist etwa wie folgendes. Die Poesie kann z. B. ein poetisches Gemüth im Verhältniß und im Kampf mit der Wirklichkeit darstellen, da hat sie einen wirklich objektiven Inhalt. Die Poesie kann aber auch die Poesie überhaupt und in abstracto zum Gegenstand haben — Poesie über die Poesie seyn. Manche unserer sogenannten romantischen Dichter hatten es nie weiter gebracht als zu einer solchen Verherrlichung der Poesie durch die Poesie. Aber niemand hat diese Poesie über die Poesie für wirkliche Poesie gehalten.

Hegel führt als *Gegensatz* seiner Behauptung, daß der Begriff das einzig Reale sey, die Meinung an, daß die Wahrheit auf *sinnlicher* Realität beruhe. Dieß könnte aber nur dann seyn, wenn der Begriff

eine überſinnliche, ja die einzige überſinnliche Realität wäre. Offenbar nimmt Hegel dieß an. Dieſe Annahme ſtammt in gerader Linie von jener Kantiſchen ab, nach welcher Gott nur ein Vernunftbegriff, eine Vernunftidee iſt. Dem Begriff ſteht aber nicht bloß das ſinnliche Reale, ſondern das Reale überhaupt, ſowohl das ſinnliche als das überſinnliche, entgegen. — Als einzigen Widerſpruch oder Tadel gegen die Idee ſeiner Logik denkt ſich Hegel den, daß dieſe Gedanken *nur* Gedanken ſeyen, da der wahre Gehalt nur in der ſinnlichen Wahrnehmung ſey. Allein *davon* (von der ſinnlichen Wahrnehmung) iſt auch hier nicht die Rede. Es iſt wohl nicht anders zu ſagen, als daß der Inhalt der höchſten Wiſſenſchaft, der Philoſophie in der That nur *Gedanken* ſeyen, und daß ſie ſelbſt die nur durch *Denken* zuſtandekommende Wiſſenſchaft ſey. Nicht dieſes alſo kann getadelt werden, daß der Inhalt der Philoſophie *nur* Gedanken ſeyen, ſondern daß der Gegenſtand dieſer Gedanken nur der Begriff oder Begriffe ſeyen. Hegel kann ſich außer Begriffen nur noch ſinnliche Realität denken, was offenbar eine petitio principii iſt, da z. B. Gott nicht bloßer Begriff und doch auch nicht eine ſinnliche Realität iſt. Hegel beruft ſich oft darauf: von jeher habe man gemeint, zur Philoſophie gehöre vorzugsweiſe Denken oder Nachdenken. Allerdings, aber daraus folgt nicht, daß der Gegenſtand dieſes Denkens nur wieder das Denken ſelbſt oder der Begriff iſt. Ebenſo: „Der Unterſchied des Menſchen vom Thier beſtehe nur im Denken“. Dieß als richtig angenommen, bleibt der Inhalt dieſes Denkens ganz unbeſtimmt; denn der Geometer, der ſinnlich vorſtellbare Figuren, der Naturforſcher, der ſinnliche Gegenſtände oder Begebenheiten, der Theolog, der Gott als eine überſinnliche Realität betrachtet, wird darum nicht zugeben, daß er nicht denke, weil der Inhalt ſeines Denkens nicht der reine Begriff iſt.

In die Einzelheiten der Hegelſchen Logik nun kann es nicht unſere Abſicht ſeyn uns noch weiter einzulaſſen. Was unſer ganzes Intereſſe erregt, iſt das Syſtem *als Ganzes*. Hegels Logik iſt in Bezug auf das zu Grund liegende Syſtem inſofern etwas ganz Zufälliges, als es nur auf ſehr loſe Weiſe mit ihr zuſammenhängt. Wer die bloße Logik

beurtheilt, der hat das System selbst nicht beurtheilt. Und wer vollends nur gegen einzelne Punkte dieser Logik zu Felde zieht, mag dabei wohl nicht Unrecht haben, sogar viel Scharfsinn und richtige Einsicht zeigen, aber in Bezug auf das Ganze ist dabei nichts gewonnen. Ich glaube selbst, daß man diese sogenannte reale Logik leicht auf zehnerlei verschiedene Art machen könnte. Doch verkenne ich darum nicht den Werth vieler ungemein kluger, besonders methodologischer Bemerkungen, die sich in Hegels Logik finden. Hegel hat sich aber in die methodologische Erörterung so geworfen, daß er darüber die außer ihr liegenden Fragen ganz vergaß.

Ich wende mich also nun zum System als solchem, und werde hiebei auch die dem vorangegangenen System von Seiten Hegels gemachten Vorwürfe nicht unbeantwortet lassen.

Obgleich nämlich der Begriff nicht der einzige Inhalt des Denkens seyn kann, so könnte wenigstens immer wahr bleiben, was Hegel behauptet, daß die Logik in dem metaphysischen Sinn, den er ihr gibt, die reale Grundlage aller Philosophie seyn müsse. Es könnte darum doch wahr seyn, was Hegel so oft einschärft, daß alles, was Ist, in der Idee oder in dem logischen Begriff ist, und daß folglich die Idee die Wahrheit von allem ist, in welche zugleich alles als in seinen Anfang und in sein Ende eingeht. Was also dieses beständig Wiederholte betrifft, so könnte zugegeben werden, daß alles in der logischen Idee sey, und zwar so sey, daß es außer ihr gar nicht seyn könnte, weil das Sinnlose allerdings nirgends und nie existiren kann. Aber eben damit stellt sich auch das Logische als das bloß Negative der Existenz dar, als das, ohne welches nichts existiren könnte, woraus aber noch lange nicht folgt, daß alles auch nur durch dieses existirt. Es kann alles in der logischen Idee seyn, ohne daß damit irgend etwas erklärt wäre, wie z. B. in der sinnlichen Welt alles in Zahl und Maß gefaßt ist, ohne daß darum die Geometrie oder Arithmetik die sinnliche Welt erklärte. Die ganze Welt liegt gleichsam in den Netzen des Verstandes oder der Vernunft, aber die Frage ist eben, wie sie in diese Netze gekommen sey, da in der Welt offenbar noch etwas

anderes und etwas mehr als bloße Vernunft ist, ja sogar etwas über diese Schranken Hinausstrebendes.

Die Hauptabsicht der Hegelschen Logik, und dessen sie sich vorzüglich rühmt, ist, daß sie in ihrem letzten Resultat die Bedeutung der speculativen Theologie annehme, d. h. daß sie eine eigentliche Construktion der Idee Gottes, und daß demnach diese oder das Absolute bei ihr nicht eine bloße Voraussetzung, wie in dem unmittelbar vorausgegangenen Systeme, sondern wesentlich ein Resultat sey. Es ist damit der früheren Philosophie ein doppelter Vorwurf gemacht: 1) hat sie das Absolute statt als begründetes Resultat als bloße unbegründete Voraussetzung, 2) hat sie damit überhaupt eine Voraussetzung, während die Hegelsche Philosophie sich berühmt, die nichts, schlechterdings nichts voraussetzende zu seyn. Allein, was das Letztere betrifft, so muß sich Hegel, indem er die Logik in jenem erhabenen Sinn als die erste philosophische Wissenschaft aufstellt, dabei der gemeinen logischen Formen bedienen, ohne sie gerechtfertigt zu haben, d. h. er muß sie voraussetzen, wie er z. B. sagt: das reine Seyn ist das Nichts, ohne im Geringsten über die Bedeutung dieses ist sich ausgewiesen zu haben. Aber offenbar sind es nicht bloß die logischen Formen, sondern es sind so ziemlich alle Begriffe, deren wir uns im gemeinen Leben ohne weiteres Nachdenken bedienen, und ohne daß wir für nöthig hielten uns wegen derselben zu rechtfertigen, es sind so ziemlich alle Begriffe dieser Art, deren auch Hegel gleich anfangs sich bedient, die er also voraussetzt. Er stellt sich freilich im Anfang nur wenig zu verlangen, was gleichsam nicht der Rede werth ist, so inhaltslos, wie das Seyn überhaupt, daß man gleichsam gar nicht umhin kann es ihm zuzugeben. Der Hegelsche Begriff ist der indische Gott Wischnu in seiner dritten Incarnation, der sich dem Mahabala, dem riesenhaften Fürsten der Finsterniß (gleichsam als dem Geist der Unwissenheit), entgegenstellt, welcher die Oberherrschaft in allen drei Welten erlangt hat. Diesem erscheint er zuerst in der Gestalt eines kleinen, zwergartigen Braminen und bittet ihn nur um drei Fuß Land (die drei Begriffe Seyn, Nichts, Werden), kaum hat der Riese diese gewährt, so dehnt sich der Zwerg

zu einer ungeheuern Gestalt aus, reißt mit einem Schritte die Erde, den Himmel mit dem andern an sich, und ist eben im Begriff mit dem dritten auch die Hölle zu umfassen, als der Riese sich ihm zu Füßen wirft und demüthig die Macht des höchsten Gottes erkennt, der nun seinerseits großmüthig ihm die Herrschaft im Reich der Finsterniß (versteht sich unter seiner Oberherrschaft) überläßt. Wir wollen nun also zugeben, daß die drei Begriffe Seyn, Nichts, Werden nichts mehr außer sich voraussetzen, und daß sie die ersten reinen Gedanken sind. Aber diese Begriffe haben noch eine Bestimmung an sich: einer ist der erste, einer der zweite, im Ganzen sind es drei, und diese Dreiheit wiederholt sich in der Folge, wo schon mehr Raum gewonnen ist, in immer größeren Dimensionen. Hegel selbst spricht oft genug von der immer sich wiederholenden dreigliedrigen Eintheilung oder Trichotomie der Begriffe. Wie komme ich nun aber dazu, hier am äußersten Rand der Philosophie, wo sie noch kaum den Mund aufthun darf, mit Mühe nur Wort und Rede findet, den Begriff Zahl anzuwenden? [1]

Aber außer diesem allgemeinen Ruhm, nichts vorauszusetzen, vindicirt sich jene Philosophie noch den besondern, das vorhergegangene System darin übertroffen zu haben, daß diesem das Absolute eine bloße Voraussetzung, ihr aber ein Resultat, ein Erzeugtes, Begründetes sey. Darin liegt nun ein Mißverstand, den ich kürzlich auseinandersetzen will. Wie Sie wissen, so ist jenem System das Absolute als Ausgangspunkt (als terminus a quo) reines Subjekt. Gerade so, wie Hegel sagt, die wahrhaft erste Definition des Absoluten sey: das Absolute ist das reine Seyn, so konnte ich sagen: die wahrhaft erste Definition des Absoluten ist, Subjekt zu seyn. Nur insofern als dieses Subjekt sogleich auch in der Möglichkeit gedacht werden muß, Objekt (= entselbstetes Subjekt) zu werden, nannte ich das Absolute auch Gleichgültigkeit (Gleichmöglichkeit, Indifferenz) von Subjekt und Objekt, so wie ich es späterhin, da es schon im Actus gedacht wird, lebendige, ewig bewegliche, in nichts aufzuhebende Identität des Subjektiven und Objektiven

[1] Vgl. 2. Abth. Bd. I, S. 312. D. H.

genannt habe. Das Absolute ist also in dem früheren System nicht anders und nur so Voraussetzung, wie in Hegels System das reine Seyn Voraussetzung ist, von dem er ja auch sagt: es sey der erste Begriff des Absoluten. Aber das Absolute ist allerdings nicht bloß Anfang oder bloße Voraussetzung, es ist ebensowohl auch Ende und in diesem Sinn Resultat — nämlich das Absolute in seiner Vollendung. Aber das so bestimmte Absolute, das Absolute, inwiefern es nun schon alle Momente des Seyns unter und relativ außer sich hat, und als nicht mehr in das Seyn, in das Werden herabsteigen könnender, d. h. als seyender und bleibender Geist gesetzt ist, — dieses Absolute ist dem früheren System ebensowohl Ende oder Resultat. Der Unterschied zwischen dem Hegelschen und dem früheren System ist, was das Absolute betrifft, eben nur dieser. Das frühere System kennt nicht ein doppeltes Werden, ein logisches und ein reales, sondern von dem abstrakten Subjekt, dem Subjekt in seiner Abstraktion ausgehend, ist es mit dem ersten Schritt in der Natur, und es bedarf nachher keiner weiteren Erklärung des Uebergangs von dem Logischen in das Reale. Hegel dagegen erklärt seine Logik als diejenige Wissenschaft, worin sich die göttliche Idee logisch, d. h. im bloßen Denken, vor aller Wirklichkeit, Natur und Zeit vollendet; hier also hat er die vollendete göttliche Idee schon als logisches Resultat, aber er will sie gleich nachher nochmals (nämlich nachdem sie durch die Natur und geistige Welt hindurchgegangen ist) als reales Resultat haben. So hat Hegel allerdings vor dem früheren System etwas voraus, nämlich, wie schon gesagt, das doppelte Werden. Ist aber die Logik die Wissenschaft, in der sich die göttliche Idee im bloßen Denken vollendet, so müßte man erwarten, daß nun die Philosophie geschlossen wäre, oder wenn sie weiter fortschritte, der Fortgang nur noch in einer ganz andern Wissenschaft seyn könnte, in welcher nicht mehr bloß von der Idee die Rede ist, wie in der ersten. Hegeln aber ist die Logik nur ein Theil der Philosophie, die Idee hat sich logisch vollendet, und nun soll sich dieselbe Idee real vollenden. Denn es ist die Idee, die den Uebergang in die Natur macht. Ehe ich von diesem Uebergang rede, will ich noch eines anderen

Tadels erwähnen, welcher dem Identitätssystem von Seiten Hegels gemacht worden ist. Der eben berührte Vorwurf nämlich (in der vorangegangenen Philosophie sey das Absolute eine bloße Voraussetzung gewesen) wurde auch so ausgedrückt: diese Philosophie habe sich in Betreff des Absoluten, anstatt es auf dem Wege der Wissenschaft zu beweisen, auf die intellektuelle Anschauung berufen, von der man gar nicht wisse, was sie sey: gewiß sey aber, daß sie nichts Wissenschaftliches sey, sondern etwas bloß Subjektives, am Ende vielleicht nur Individuelles, eine gewisse mystische Intuition, deren sich nur einige Begünstigte rühmen, mit deren Vorgeben man es sich also in der Wissenschaft bequem machen könnte.

Hier ist vor allem zu bemerken, daß in der ersten urkundlichen Darstellung der Identitätsphilosophie, der einzigen, welche der Urheber als die streng wissenschaftliche von jeher anerkannt hat[1], das Wort intellektuelle Anschauung gar nicht vorkommt, und man demjenigen eine Belohnung aussetzen könnte, der es in ihr entdeckte. Dagegen ist von intellektueller Anschauung allerdings zuerst und ursprünglich die Rede in einer jener Darstellung vorausgegangenen Abhandlung[2]. Aber wie ist dort von ihr die Rede? Um dieß zu erklären, muß ich auf die Bedeutung der intellektuellen Anschauung bei Fichte zurückgehen. Denn das Wort schreibt sich zwar schon von Kant, die Anwendung desselben aber auf den Anfang der Philosophie schreibt sich von Fichte her. Fichte verlangte zum Anfang ein unmittelbar Gewisses. Dieses war ihm das Ich, dessen er sich durch intellektuelle Anschauung als eines unmittelbar Gewissen, d. h. als eines unzweifelhaft Existirenden, versichern wollte. Der Ausdruck der intellektuellen Anschauung war eben das mit unmittel-

[1] Zeitschrift für speculative Physik II. Bd., 2. Heft (1. Abth., Bd. IV, S. 105 ff.)

[2] Ueber den wahren Begriff der Naturphilosophie, Zeitschr. für spec. Phys. II. Bd., 1. Heft, 1801 (1. Abth., Bd. IV, S. 79 ff.). Diese Abhandlung möchte wohl auch zeigen, daß der Verfasser das Bewußtseyn seiner Methode, so wie des im ersten Begriff gesetzten, zum Fortgang treibenden Widerspruchs hatte, das man ihm gerne abgesprochen hätte. — Vergl. oben S. 98.

barer Gewißheit ausgesprochene „Ich bin". Intellektuelle Anschauung wurde der Akt genannt, weil hier nicht, wie in der sinnlichen Anschauung, Subjekt und Objekt ein anderes, sondern dasselbe ist. Nun sage ich in der angeführten Abhandlung, nicht das Ich, wie es in der intellektuellen Anschauung als unmittelbar Gewisses ist, sondern das durch Abstraktion von dem Subjekt in der intellektuellen Anschauung Gewonnene, das aus der intellektuellen Anschauung herausgenommene, d. h. allgemeine, bestimmungslose Subjekt-Objekt, das insofern nun nicht mehr ein unmittelbar Gewisses ist, sondern herausgenommen aus der intellektuellen Anschauung nur noch Sache des reinen Gedankens seyn kann: dieß erst sey der Anfang der objektiven, von aller Subjektivität befreiten Philosophie. — Fichte hatte sich auf die intellektuelle Anschauung berufen, um die Existenz des Ich zu beweisen: wie konnte nun sein Nachfolger mit derselben intellektuellen Anschauung die Existenz dessen beweisen wollen, was gar nicht mehr das Ich, sondern das absolute Subjekt-Objekt ist? Das Beweisende der intellektuellen Anschauung in Bezug auf das Ich liegt bloß in ihrer Unmittelbarkeit; im „Ich bin" ist unmittelbare Gewißheit — aber auch im „es ist" das allgemeine Subjekt-Objekt Ist? da ist ja alle Kraft der Unmittelbarkeit verloren. Um Existenz konnte es dabei gar nicht mehr zu thun seyn, sondern nur um den reinen Inhalt, um das Wesen dessen, was in der intellektuellen Anschauung enthalten war. Das Ich ist nur ein bestimmter Begriff, eine bestimmte Form des Subjekt Objekts, diese soll abgestreift werden, damit das Subjekt-Objekt überhaupt als der allgemeine Inhalt alles Seyns hervortrete. Die Erklärung, man müsse aus der intellektuellen Anschauung den allgemeinen Begriff des Subjekt-Objekts nehmen, war Beweis genug, daß es um die Sache, um den Inhalt, nicht um die Existenz zu thun war. Hegel mochte es tadeln, wenn ich es nicht deutlich und ausdrücklich genug gesagt hatte (obwohl es deutlich genug gesagt war, daß es nicht mehr, wie bei Fichte, um das Seyn, um die Existenz sich handle [1], statt dessen setzt er voraus:

[1] Weil die Identitätsphilosophie sich mit dem reinen Was der Dinge beschäftigte, ohne sich über die wirkliche Existenz auszusprechen, nur in diesem Sinne

weil Fichte mit der intellektuellen Anschauung die Existenz des Ich bewiesen, so wolle ich in derselben auch die Existenz des allgemeinen Subjekts-Objekts beweisen. Gegen das Vorhaben hat er nichts, er tadelt nur die ungenügende Art des Beweises. Freilich handelt es sich um das, was Ist: aber eben dieses soll erst gesucht werden. Man hat es noch nicht einmal als ein wirklich Gedachtes, d. h. als ein logisch Verwirklichtes; es ist von Anfang vielmehr bloß das Gewollte; „die Pistole, aus der es geschossen wird", ist das bloße Wollen desselben, das aber im Widerspruch mit dem seiner nicht habhaft Werden, es nicht zum Stehen bringen Können, unmittelbar in die fortschreitende und fortziehende Bewegung, in der sich das Seyende bis zum Ende als das nie verwirklichte, nur erst zu verwirklichende verhält, mit fortgerissen wird.

Die Frage ist ja selbst erst: Was Ist, wie könnte also das, wovon ausgegangen wird, selbst schon seyend — ein Existirendes seyn, da ja das Seyende, Existirende erst gefunden werden soll. Hegel freilich will nicht das Absolute, sondern das existirende Absolute, und setzt voraus, die vorangegangene Philosophie habe es auch gewollt, und da er in ihr keine Anstalt sieht, die Existenz des Absoluten zu beweisen (wie er sie durch seine Logik beweisen will), so meint er, der Beweis habe einfach schon in der intellektuellen Anschauung liegen sollen.

Ich bemerke, daß in jener (ersten) Darstellung des Identitätssystems das Wort das Absolute gar nicht vorkam, so wenig als das intellektuelle Anschauung; das Wort konnte in ihr nicht vorkommen, weil sie nicht bis zum Ende geführt war. Denn das Absolute nannte jene Philosophie nur die bei sich stehen bleibende, seyende, von jedem Fortgang und fernerem Anderswerden frei gesprochene Potenz. Diese war das Letzte, reine Resultat. Das durchs Ganze Hindurchgehende aber nannte jene Philosophie nicht das Absolute, sondern

konnte sie sich absoluten Idealismus nennen, zum Unterschied von dem bloß relativen, der die Existenz der Außendinge leugnet (denn dieser behält immer noch eine Beziehung zur Existenz). Die Vernunftwissenschaft ist absoluter Idealismus, inwiefern sie die Frage nach der Existenz gar nicht aufnimmt.

die absolute Identität, eben um jeden Gedanken an ein Substrat, an eine Substanz zu entfernen. Zur Substanz, zum Seyenden wird es eben erst im letzten Moment, denn die ganze Bewegung hatte ja nur die Absicht das Seyende (das, was Ist) als das Seyende zu haben, was im Anfang, der eben darum als Indifferenz bezeichnet wurde, unmöglich war. Vorher ist es nichts, wovon ich einen Begriff habe, sondern selbst nur den Begriff alles Seyenden als eines Folgenden. Es ist das, was nie war, das, sowie es gedacht wird, verschwindet, und immer nur im Folgenden Ist, aber auch da nur auf gewisse Weise ist, also erst im Ende eigentlich Ist. Da also nimmt es auch erst den Namen des Seyenden so wie den des Absoluten an. Wohlabsichtlich hatte sich darum die (erste) Darstellung lauter solcher abstrakten Ausdrücke, wie absolute Indifferenz, absolute Identität, bedient, nur erst in späteren Darstellungen erlaubte man sich vielleicht aus einer Art von Condescendenz für diejenigen, welche schlechterdings ein Substrat verlangten, auch gleich den Ausdruck das Absolute im Anfang zu brauchen [1].

Aber indem ich nun die intellektuelle Anschauung in dem Sinn, in welchem sie mir Hegel zuschieben will, zurückweise, so folgt daraus nicht, daß sie bei mir nicht eine andere Bedeutung hatte, und in dieser allerdings von mir auch jetzt noch festgehalten wird.

Jenes absolut Bewegliche, von dem ich soeben sprach, das fortwährend ein Anderes ist, in keinem Moment sich festhalten läßt, das erst im letzten Moment (bemerken Sie diesen Ausdruck wohl!), das erst im letzten Moment wirklich gedacht wird, wie verhält sich dieses Bewegliche zu dem Denken? Offenbar nicht einmal als eigentlicher Gegenstand desselben; denn unter Gegenstand versteht man etwas Stillhaltendes, Stillstehendes, Bleibendes. Nicht eigentlich Gegenstand ist es, vielmehr die ganze Wissenschaft hindurch die bloße Materie des Denkens; denn das wirkliche Denken äußert sich eben nur in der fortgehenden Bestimmung und Gestaltung dieses an sich Unbestimmten, dieses nie sich selbst

[1] Vergl. 2. Abth., Bd. III, S. 85. D. H.

Gleichen, immer ein Anderes Werdenden. Diese erste Unterlage, diese wahre prima materia alles Denkens kann daher nicht das eigentlich Gedachte, nicht in dem Sinn Gedachte seyn, wie es die einzelne Gestaltung ist. Wenn das Denken beschäftigt ist mit der Bestimmung dieser Materie, so denkt es nicht an diese Unterlage selbst, sondern nur an diese Begriffsbestimmung, die es in sie hineinsetzt — (Bildhauer-Thon) — sie ist also das im Denken doch eigentlich nicht Gedachte. Ein nicht denkendes Denken wird aber wohl von einem anschauenden Denken nicht weit entfernt seyn, und insofern geht ein Denken, dem eine intellektuelle Anschauung zu Grunde liegt, durch diese ganze Philosophie hindurch, wie durch die Geometrie, in welcher die äußere Anschauung der Figur, die an der schwarzen Tafel oder sonst verzeichnet ist, stets nur der Träger einer inneren und geistigen ist. Dieß also sey einer allerdings anschauungslosen Philosophie gegenüber gesagt[1].

Hegel also (um auf ihn zurückzukehren) will das Absolute, ehe er es zum Princip nimmt, als Resultat einer Wissenschaft, und diese Wissenschaft ist eben die Logik. Also diese ganze Wissenschaft hindurch ist die Idee im Werden. Unter „Idee" versteht auch Hegel das zu Verwirklichende, das im ganzen Verlauf Werdende und Gewollte: es ist die im Anfang vom reinen Seyn ausgeschlossene Idee, die an dem Seyn gleichsam zehrt, was eben durch die hineingesetzten Begriffsbestimmungen geschieht; nachdem sie es nun ganz aufgezehrt und in sich verwandelt hat, ist sie selbst natürlich die verwirklichte Idee. Diese am Ende der Logik verwirklichte Idee ist genau ebenso bestimmt wie das Absolute am Ende der Identitätsphilosophie bestimmt war, als Subjekt-Objekt, als Einheit des Denkens und Seyns, des Idealen und Realen u. s. w.[2] Aber als die so verwirklichte ist sie eben schon auf der Grenze des bloß Logischen, also ist mit ihr entweder überhaupt nicht fortzugehen, oder nur außerhalb dieser Grenze, so daß sie die Stellung, die sie als bloßes Resultat der logischen Wissenschaft noch in

[1] Vergl. Bd. IV, S. 369 Anm., und Methode des akademischen Studiums S. 98 (Bd. V, S. 255).

[2] Encyklopädie, §. 162, erste Ausgabe (§. 214, zweite Ausgabe).

dieſer hat, ganz verlaſſen und in die unlogiſche, ja dem Logiſchen entgegengeſetzte Welt übergehen muß. Dieſe dem Logiſchen entgegengeſetzte Welt iſt die Natur; dieſe Natur iſt aber nicht mehr die aprioriſche, denn dieſe hätte in der Logik ſeyn müſſen. Allein die Logik hat nach Hegel die Natur noch ganz außer ſich. Die Natur fängt ihm an, wo das Logiſche aufhört. Daher iſt ihm die Natur überhaupt nur noch die Agonie des Begriffs. — Mit Recht, ſagt Hegel in der erſten Ausgabe ſeiner Encyklopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften[1], iſt die Natur als der Abfall der Idee von ſich ſelbſt beſtimmt worden. (In der zweiten Ausgabe ſeiner Encyklopädie[2] läßt Hegel das „mit Recht“ aus, und ſagt bloß noch: die Natur ſey als Abfall von der Idee beſtimmt worden, wo alſo der Satz nur noch die Bedeutung einer geſchichtlichen Anführung hat). Mit dieſem „Abfall“ ſtimmt ganz überein, was ſonſt von der Natur geſagt wird: in ihr ſey der Begriff ſeiner Herrlichkeit entkleidet, ohnmächtig, ſich ſelbſt untreu geworden, und vermöge ſich nicht mehr zu behaupten. Kaum kann Jacobi die Natur ſchlechter machen, als ſie Hegel dem Logiſchen gegenüber macht, von dem er ſie ausgeſchloſſen, und dem er ſie jetzt nur noch entgegenſetzen kann. Aber in der Idee liegt überhaupt keine Nothwendigkeit zu irgend einer Bewegung, mit der ſie ja nicht etwa noch in ſich ſelbſt fortſchreiten könnte (denn das iſt unmöglich, weil ſie ihre Vollendung ſchon hat), ſondern vielmehr ganz von ſich abbrechen mußte. Die Idee am Ende der Logik iſt Subjekt und Objekt, ihrer ſelbſt bewußt, als das Ideale auch das Reale, das alſo kein Bedürfniß mehr hat, weiter und auf andere Weiſe, als ſie es ſchon iſt, reell zu werden. Wird alſo doch angenommen, daß etwas der Art geſchehen, ſo wird es nicht angenommen wegen einer Nothwendigkeit in der Idee ſelbſt, ſondern lediglich, weil die Natur eben exiſtirt. Man hat ſich wohl, um irgend einen Grund zum Weitergehen der Idee auszufinden, damit helfen wollen, daß man ſagte: ſie exiſtirt zwar am Ende der Logik, aber ſie iſt noch nicht bewährt, ſie muß alſo aus ſich gehen, um ſich zu

[1] S. 128.
[2] S. 219.

bewähren. Aber dieß ist eine von den zahlreichen Vorspiegelungen, mit denen man nur Gedankenlose täuschen kann. Denn für wen soll sich die Idee bewähren? Für sich selbst? Aber sie ist die ihrer selbst sichere und gewisse und weiß voraus, daß sie im Andersseyn nicht untergehen wird; für sie wäre dieser Kampf ohne allen Zweck. Also hätte sie sich zu bewähren für einen Dritten, einen Zuschauer? Aber wo ist dieser? Am Ende soll sie sich doch nur für den Philosophen bewähren, d. h. der Philosoph muß wünschen, daß die Idee sich zu dieser Entäußerung hergebe, damit ihm Gelegenheit gegeben sey, die Natur und die geistige Welt, die Welt der Geschichte, zu erklären. Denn man würde einer Philosophie lachen, die bloß Logik im Hegelschen Sinne wäre, und von der wirklichen Welt gar nichts wüßte: wie es denn auch nicht die Logik, sondern die Idee der Natur- und der Geistesphilosophie war, die dieser schon vor sich fand, die allein die Aufmerksamkeit erregen konnte, welche die Hegelsche Philosophie gefunden hat. In der Logik liegt nichts Weltveränderndes. Hegel muß zur Wirklichkeit kommen. In der Idee selbst aber ist also durchaus keine Nothwendigkeit der Weiterbewegung oder des Anderswerdens. „Die Idee, sagt Hegel [1], die Idee in der unendlichen Freiheit, in der sie ist (also die vollendete Idee, Freiheit ist nur, wo Vollendung, nur das Absolute ist los- und freigesprochen von jedem nothwendigen Fortgang) — die Idee in der unendlichen Freiheit, in der Wahrheit ihrer selbst entschließt sich, sich als Natur oder in der Form des Andersseyns aus sich zu entlassen". Dieser Ausdruck „entlassen" — die Idee entläßt die Natur — gehört zu den seltsamsten, zweideutigsten und darum auch zaghaftesten Ausdrücken, hinter die sich diese Philosophie bei schwierigen Punkten zurückzieht. Jakob Böhme sagt: die göttliche Freiheit erbricht sich in die Natur. Hegel sagt: die göttliche Idee entläßt die Natur. Was soll man nun unter diesem Entlassen denken? So viel ist klar: dieser Erklärung der Natur geschieht noch die größte Ehre, wenn man sie theosophisch nennt. Wer übrigens noch hätte zweifeln können, daß die Idee am Ende der Logik

[1] Encyklopädie §. 191, erste Ausgabe (§. 244, zweite Ausgabe).

als die wirklich existirende gemeint sey, müßte sich jetzt davon überzeugen; denn was sich frei entschließen soll, muß ein wirklich Existirendes seyn, ein bloßer Begriff kann sich nicht entschließen. Es ist ein böser Punkt, bei welchem die Hegelsche Philosophie hier angelangt ist, und der beim Anfang der Logik nicht vorgesehen worden, ein garstiger breiter Graben, deren Aufzeigung (mit einigen Worten war in der Vorrede zu Cousin[1] zuerst davon die Rede) zwar viel böses Blut, aber durchaus keine irgend brauchbare und nicht bloß trügerische Auskunft zur Folge gehabt hat.

Man kann nun zwar schlechterdings nicht begreifen, was die Idee bewegen sollte, nachdem sie zum höchsten Subjekt erhoben, das Seyn ganz aufgezehrt hat, doch sich wieder subjektlos zu machen, zum bloßen Seyn herabzusetzen, und sich in die schlechte Aeußerlichkeit des Raumes und der Zeit zerfallen zu lassen. Indessen hat sich nun die Idee in die Natur geworfen, aber nicht um in der Materie zu bleiben, sondern durch sie wieder zum Geist, zunächst zum menschlichen Geist zu werden. Der menschliche Geist ist aber nur der Schauplatz, auf dem der Geist überhaupt durch eigne Thätigkeit die Subjektivität, die er im Menschengeist angenommen, wieder wegarbeitet, sich so zum absoluten Geist macht, welcher zuletzt alle Momente der Bewegung als seine eignen unter sich aufnimmt und Gott ist.

Auch hier werden wir das Eigenthümliche des Systems am besten so treffen, wenn wir sehen, welches Verhältniß es sich in Ansehung dieses Letzten und Höchsten zu der unmittelbar vorausgehenden Philosophie gibt. Dieser wird vorgeworfen, Gott sey in ihr nicht als Geist, sondern nur als Substanz bestimmt gewesen. Durch das Christenthum und durch den Katechismus wird freilich jeder angewiesen, Gott als Geist nicht nur zu denken, sondern zu wollen und zu meinen; so wird niemand es als seine Entdeckung ansprechen können, daß Gott Geist sey. So kann es auch nicht gemeint seyn. In der That will ich nicht darüber streiten, ob die Identitätsphilosophie sich des Ausdrucks Geist bedient, um die Natur des Absoluten auszusprechen, am Ende nämlich,

[1] Siehe unten S. 213.

oder sofern es letztes Resultat ist. Das Wort (Geist) hätte freilich erbaulicher geklungen. Für die Sache konnte ich indeß hinlänglich halten, daß Gott als das seyende, bleibende Selbstobjekt (Subjekt=Objekt) bestimmt war, denn auch so war er, um den Aristotelischen Ausdruck zu brauchen, der sich selbst Denkende (ὁ ἑαυτὸν νοῶν) und, wenn auch nicht Geist genannt, doch dem Wesen nach Geist, und in diesem Sinne nicht Substanz, wenn Substanz eben das blind Seyende bedeuten soll. Und auch daß er nicht Geist genannt wurde, konnte guten Grund haben. Denn man hat keine Ursache in der Philosophie mit Worten verschwenderisch zu seyn, und sollte sich daher wohl bedenken, das Absolute, das nur Ende ist, mit dem Wort Geist zu bezeichnen. Streng genommen müßte dieß auch von dem Wort Gott gelten. Denn der Gott, sofern er nur Ende ist, wie er in der rein rationalen Philosophie nur Ende seyn kann, der Gott, der keine Zukunft hat, der nichts anfangen kann, der bloß als Finalursache, auf keine Weise Princip, anfangende, hervorbringende Ursache seyn kann, ein solcher Gott ist doch offenbar nur der Natur und dem Wesen nach Geist, also in der That nur substantieller Geist, nicht Geist in dem Sinn, in welchem die Frömmigkeit oder auch der gewöhnliche Sprachgebrauch das Wort zu nehmen pflegt; hier gebraucht wäre es nur ein täuschender Ausdruck gewesen. Auch bei Hegel konnte das Absolute doch nur substantieller Geist seyn, wie das Wort Geist überhaupt nur mehr negative als positive Bedeutung haben, da ja dieser letzte Begriff auch nur durch successive Negation alles andern entsteht. Die Benennung dieses Letzten, d. h. die Bezeichnung seines Wesens, konnte von nichts Körperlichem hergenommen werden, es blieb nur der allgemeine Name Geist, und da es auch nicht menschlicher, endlicher Geist ist (denn auch dieser ist auf einer früheren Stufe schon gesetzt), so ist es also othwendig unendlicher, absoluter Geist, aber doch bloß dem Wesen nach, denn wie sollte wirklicher Geist seyn, was von dem Ende, an das es gesetzt ist, nicht hinweg kann, das nur die Funktion hat, die vorhergehenden Momente alle unter sich als alles Beschließendes aufzunehmen, aber nicht selbst Anfang und Princip von etwas zu seyn.

Auch Hegel war im Anfang nicht verlassen von dem Bewußtseyn der Negativität dieses Endes, wie es überhaupt der andringenden Macht des Positiven, die Befriedigung in dieser Philosophie verlangte, nur allmählich gelang, dem Identitätssystem das Bewußtseyn seiner Negativität zu entziehen. Im ersten Entstehen mußte dieses Bewußtseyn vorhanden seyn, denn sonst hätte diese Philosophie nicht entstehen können. Auch bei Hegel ist wenigstens in seiner frühesten Darstellung da, wo er auf das Letzte kommt, noch ein Nachklang davon, daß durchaus an kein wirkliches Geschehen oder Geschehenseyn zu denken sey. Ich meine damit einen Paragraphen der ersten Ausgabe seiner Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften[1], der in der zweiten Ausgabe bereits entstellt ist; in diesem sagt er, in dem letzten Gedanken reinige sich die selbstbewußte Idee von allem Schein des Geschehens, der Zufälligkeit und des Außer- und Nacheinanderseyns der Momente (welchen Schein der Inhalt der Idee noch in der Religion hat, die ihn für die bloße Vorstellung zu einer zeitlichen und äußerlichen Aufeinanderfolge auseinanderzieht).

In der letzten Zeit versuchte Hegel noch eine höhere Steigerung, und suchte selbst bis zur Idee einer freien Weltschöpfung zu gelangen. Eine merkwürdige Stelle, wo dieser Versuch gemacht ist, findet sich in der zweiten Ausgabe seiner Logik — die Stelle hatte in der ersten Ausgabe der Logik anders gelautet und hatte dort auch offenbar einen ganz andern Sinn. In der zweiten lautet sie so[2]: das Letzte, worin alles als in seinen Grund eingeht, ist denn auch dasjenige, woraus das Erste, das zuerst als Unmittelbares aufgestellt wurde, hervorgeht, und „so wird noch mehr der absolute Geist, der als die concrete und letzte, höchste Wahrheit alles Seyns sich ergibt, erkannt als am Ende der Entwicklung sich mit Freiheit entäußernd und zur Gestalt eines unmittelbaren Seyns sich entlassend — zur Schöpfung einer Welt sich entschließend, welche (Welt) alles das enthält, was in die Entwicklung fiel, die jenem Resultat vorausgegangen war, so daß alles dieses (alles

[1] §. 472.

[2] S. 43, Ausgabe von 1832.

in der Entwicklung Vorausgegangene) durch diese umgekehrte Stellung zugleich mit seinem Anfange in ein von dem Resultat als Princip Abhängiges verwandelt wird“ [1], d. h. also, was erst Resultat war, wird zum Princip, was in der ersten Entwicklung Anfang war, der zu dem Resultat hinführt, wird umgekehrt zu einem von dem Resultat, das vielmehr jetzt Princip geworden ist, Abhängigen und daher unstreitig auch Abzuleitenden. — Nun, wenn diese Umkehrung auf die Weise, wie sie Hegel will, möglich wäre, und wenn er nicht bloß von dieser Umkehrung gesprochen, sondern sie versucht und wirklich aufgestellt, so hätte er bereits selbst seiner ersten Philosophie eine zweite an die Seite gestellt, die umgekehrte der ersten, welche ohngefähr das gewesen wäre, was wir unter dem Namen der positiven Philosophie wollen. Eine nothwendige Folge davon hätte aber dann seyn müssen (da zwei Philosophien nicht gleiche Bedeutung und Dignität haben können), seine erste Philosophie als die bloß logische und negative Philosophie zu erkennen (in welcher dann freilich der Uebergang in die Naturphilosophie bloß hypothetisch geschehen durfte, womit auch die Natur in der bloßen Möglichkeit erhalten wurde. Allein schon die Art, wie er diese Aeußerung durch Veränderung des ursprünglichen Textes nur gelegenheitlich und im Vorübergehen einzuschalten gesucht hat, zeigt, daß er nie einen ernstlichen Versuch gemacht hat, jene Umkehrung wirklich zu unternehmen, die so, wie er sie dargestellt hat, einfach darin zu bestehen gehabt hätte, daß man die Stufen wieder herabgestiegen wäre, die man in der ersten Philosophie hinaufgestiegen war. Sehen wir, was damit entstehen konnte.

In der Identitätsphilosophie ist es allerdings so, daß je das Vorhergehende erst im Folgenden, relativ Höheren, und so zuletzt alles in Gott erst seine Wahrheit hatte. Es ist zwar nicht ganz genau so, wie Hegel dieß ausdrückt, daß in das Letzte alles als in seinen Grund

[1] In der ersten Ausgabe der Logik von 1812 (S. 9) hieß es: „So wird auch der Geist am Ende der Entwicklung des reinen Wissens sich mit Freiheit entäußern und sich in die Gestalt eines unmittelbaren Bewußtseyns, als Bewußtseyn eines Seyns, das ihm als ein Anderes gegenüber steht, entlassen“.

eingehe, es ist nicht genau so, man müßte vielmehr sagen: jedes Vorhergehende begründete sich selbst dadurch, daß es sich zum Grund des Folgenden, d. h. zu dem herabsetzt, was nicht mehr selbst das Seyende, sondern einem andern Grund des Seyns ist, es begründet sich durch sein zu-Grunde-Gehen, es selbst ist also dabei Grund, nicht das Folgende. So findet der Weltkörper, dessen Natur es ist zu fallen, dessen Fallen daher — weil alles aus der Natur eines Dinges Folgende unendlich folgt — ein unendliches ist, seinen Grund dadurch, daß er sich einem Höheren zum Grunde macht, und bleibt auf diese Weise im Allgemeinen auf seiner Stelle (in einer gleich mittleren Entfernung vom Centrum) stehen; und so begründet sich alles zuletzt dadurch, daß es sich dem Absoluten, Letzten, als Grund unterordnet. (Nach dieser Berichtigung des Ausdrucks gehen wir zur Sache selbst). Da nach Hegel selbst das, was das Ende ist, erst nachdem es Ende ist, sich zum Anfang macht, so verhält es sich in der ersten Bewegung (und also in der Philosophie, in welcher es Resultat ist) noch nicht als bewirkende, sondern als Endursache, die Ursache nur in so weit ist, daß alles zu ihr hinstrebt. Ist nun aber das Letzte die höchste und letzte Endursache, so ist die ganze Reihe mit alleiniger Ausnahme des ersten Glieds — die ganze Reihe ist nichts anderes als eine ununterbrochene und stetige Folge von Endursachen; jedes an seiner Stelle ist so gut Endursache für sein Vorhergehendes wie das Letzte Endursache für alles. Gehen wir zurück bis zu der nur unförmlich zu denkenden Materie, die das allem zu Grunde liegende ist, so ist die unorganische Natur die Endursache der Materie, die organische Natur ist die Endursache der unorganischen, in der organischen Natur ist die Endursache der Pflanze das Thier, der Mensch die Endursache der Thierwelt. Wenn es also, um auf eine Schöpfung zu kommen, nicht mehr bedürfte als dieselben Stufen wieder herabzusteigen, die man hinaufgestiegen ist, und wenn schon einfach durch diese Umkehrung das Absolute zur wirkenden Ursache wird, so müßte durch diese Umkehrung auch der Mensch als wirkende oder hervorbringende Ursache der Thierwelt, das Thierreich als hervorbringende Ursache des Pflanzenreichs, der Organismus überhaupt als

Urſache der unorganiſchen Natur erſcheinen u. ſ. w., denn wir wiſſen nicht, wie weit nach Hegels Meinung dieß fortzuſetzen wäre, ob vielleicht in die Logik hinein, daß man bis zum reinen Seyn zurückkäme, das = Nichts iſt: genug, wir ſehen, auf welche Ungereimtheiten die ſo verſtandene Umkehrung führen würde, und wie illuſoriſch die Meinung iſt, durch ſolche einfache Umkehrung die Philoſophie in eine ſolche verwandeln zu können, die auch eine freie Weltſchöpfung begriffe.

Der Ausdruck übrigens, mit dem in der angeführten Stelle der Logik die Entäußerung des abſoluten Geiſtes beſchrieben wird, „daß er ſich mit Freiheit zur Geſtalt eines unmittelbaren Seyns entlaſſe", zeigt völlige Uebereinſtimmung mit den Ausdrücken, die beim Uebergang von der Logik zur Naturphiloſophie gebraucht wurden, und ſo wäre alſo der abſolute Geiſt, der ſonſt und zwar aufs entſchiedenſte nur am Ende der ganzen Entwicklung, alſo nach der Natur- und Geiſtesphiloſophie geſetzt wurde, jetzt der ſich ſchon zur Natur entäußernde. Wenn man nun aber auch von dieſem Widerſpruch abſieht, ſo war durch dieſe formelle Annäherung an die Lehre von einer freien Weltſchöpfung doch nichts gewonnen; der Sache nach war man von derſelben ebenſo weit, am Ende weiter entfernt als zuvor. Denn der abſolute Geiſt entäußert ſich ſelbſt zur Welt, er leidet in der Natur, er gibt ſich einem Proceß hin, von dem er nicht mehr loskommen kann, gegen den er keine Freiheit hat, in den er gleichſam unrettbar verwickelt iſt. Der Gott iſt nicht frei von der Welt, ſondern mit ihr belaſtet. So weit iſt alſo dieſe Lehre Pantheismus, aber nicht der reine, ſtille Pantheismus des Spinoza, in welchem die Dinge reine logiſche Emanationen der göttlichen Natur ſind, dieſer iſt aufgegeben, um ein Syſtem göttlicher Aktivität und Wirkung einzuführen, bei welchem die göttliche Freiheit nur um ſo ſchmachvoller verloren geht, als man ſie retten und aufrecht erhalten zu wollen ſich den Schein gegeben hatte. Die Region der rein rationalen Wiſſenſchaft iſt verlaſſen, denn jene Entäußerung iſt ein frei beſchloſſener, die bloß logiſche Folge abſolut unterbrechender Akt, und dennoch erſcheint auch dieſe Freiheit wieder als illuſoriſch, weil man ſich unvermeidlich dennoch am Ende zu dem Gedanken hingedrängt ſieht, der

alles Geschehensein, alles Geschichtliche wieder aufhebt, weil man, sich besinnend, doch wieder ins rein Rationale zurückkehren muß.

Wenn man einen Anhänger dieser Philosophie fragte: ob sich der absolute Geist in irgend einem bestimmten Moment zur Welt entäußert habe, so mußte er antworten: Der Gott hat sich nicht in die Natur geworfen, sondern wirft sich immer wieder in sie, um sich ebenso immer wieder obenan zu setzen; das Geschehen ist ein ewiges, d. h. immerwährendes, Geschehen, aber eben darum auch wieder kein eigentliches, d. h. wirkliches, Geschehen. Der Gott ferner ist allerdings frei, sich zur Natur zu entäußern, d. h. er ist frei, seine Freiheit zum Opfer zu bringen, denn dieser Akt der freien Entäußerung ist zugleich das Grab seiner Freiheit; von nun ist er im Proceß oder selbst Proceß; er ist allerdings nicht der Gott, der nichts zu thun hat (wie er es wäre, wenn er als der wirkliche bloßes Ende wäre), er ist vielmehr der Gott des ewigen, immerwährenden Thuns, der unabläßigen Unruhe, die nie Sabbath findet, er ist der Gott, der immer nur thut, was er immer gethan hat, und der daher nichts Neues schaffen kann; sein Leben ist ein Kreislauf von Gestalten, indem er sich immerwährend entäußert, um wieder zu sich zurückzukehren, und immer zu sich zurückkehrt, nur um sich aufs neue zu entäußern [1].

In der letzten populärsten, auf das große Publikum berechneten Version pflegt dieses Thema der Entäußerung so ausgeführt zu werden: „Gott ist zwar schon an sich (d. h. ohne es auch für sich zu seyn) das Absolute, er ist auch schon zuvor (was soll dieses „Zuvor" in einer rein rationellen Entwicklung?) das Erste, das Absolute, aber um sich selbst bewußt zu seyn, entäußert er sich, stellt er sich die Welt als ein anderes entgegen, um von der tiefsten Stufe der Entäußerung, noch immer zwischen Bewußtseyn und Unbewußtseyn schwebend, zum Menschen aufzusteigen, in dessen Gottesbewußtseyn er sein eignes hat. Denn das Wissen des Menschen, das Wissen, das der Mensch von Gott hat, ist das einzige, das Gott von sich selbst hat". Mit einer solchen

[1] Vgl. 2te Abth., Band III, S. 106 Anm. D. H.

Darstellung ist wohl die tiefste Note der Leutseligkeit für dieses System angegeben; es läßt sich darnach bereits ermessen, in welchen Schichten der Gesellschaft es sich noch am längsten behaupten mußte. Denn es ist leicht zu beobachten, wie gewisse Ideen immer in den höheren, namentlich den gelehrten oder überhaupt höher gebildeten Ständen zuerst aufkommen; wenn sie dann bei diesen bereits ihre Geltung verloren, haben sie inzwischen sich in die tieferen Schichten der Gesellschaft hinabgesenkt, und erhalten sich dort noch, wenn obenher von ihnen nicht mehr die Rede ist. So ist auch leicht wahrzunehmen, daß diese neue, aus der Hegelschen Philosophie hervorgegangene Religion ihre Hauptanhänger im sogenannten *großen* Publikum gefunden, unter Industriellen, Kaufmannsdienern und andern Mitgliedern dieser in anderer Beziehung übrigens sehr respektablen Klasse der Gesellschaft; unter diesem nach Aufklärung begierigen Publikum wird sie denn auch ihre letzten Stadien verleben. Man darf wohl annehmen, daß dieses Breittreten seiner Gedanken Hegeln selbst am wenigsten Vergnügen gemacht hätte. Dieß alles indeß schreibt sich von dem Einen Mißgriff her, daß *an sich* wahre, nämlich bloß *logisch* genommen wahre Verhältnisse in wirkliche umgesetzt wurden, womit aus ihnen alle Nothwendigkeit gewichen ist.

* * *

Nachtrag aus einem älteren (Erlanger) Manuscript.

Ein allgemeiner Ausspruch Hegels ist: durch die Philosophie soll der Mensch über die bloße Vorstellung hinausgebracht werden. Wenn man unter Vorstellung dasjenige in uns versteht, was sich auf den vorhandenen Gegenstand *als den vorhandenen* bezieht, so wird diesem Ausspruch niemand zuwiderreden. Denn allerdings soll die Philosophie nichts als *vorhanden* annehmen — und *nicht* etwa nur am Gegebenen Reflexionen anstellen. Ist aber dieses „hinausbringen" absolut gemeint, so ist der Ausspruch nur eine petitio principii, nämlich es wird als sich von selbst verstehend vorausgesetzt, daß die *höheren* Verhältnisse, durch welche die Welt begreiflich wird, nicht auch an die

Vorstellung herangebracht und ihr einleuchtend werden können, sondern über alle Vorstellung seyen, oder umgekehrt, was nur immer über diese Verhältnisse innerhalb der Sphäre der Vorstellung angenommen ist, müsse an sich selbst und schon eben darum vernunftwidrig seyn. Wenn man freilich erst vorausgesetzt hat, jene höheren Verhältnisse müssen über alle Vorstellung seyn (eine Voraussetzung, mit der die meisten behaftet sind, wenn sie zur Philosophie kommen), muß man wohl selbst eine unnatürliche Philosophie suchen. Allein der höchste Triumph der Wissenschaft würde eben dieser seyn, das, was sich nur erkennen läßt, indem man sich über die Vorstellung erhebt, was also für sich der bloßen Vorstellung nicht, sondern nur dem reinen Denken zugänglich ist, bis in die Sphäre der Vorstellung herabzuführen. So konnte das Copernikanische Weltsystem nicht aufgestellt werden, ohne die Welt über die bloße Vorstellung hinauszutreiben, und ohne die bloße Vorstellung vor den Kopf zu stoßen, und es war für den ersten Anlauf ein höchst unpopuläres, allen Vorstellungen widersprechendes System. Dasselbe System aber, wenn es völlig ausgeführt und mittelst desselben selbst die Vorstellung von einer Bewegung der Sonne um die Erde begreiflich gemacht wird, versöhnt auch wieder die bloße Vorstellung mit sich und wird ihr ebenso klar, als ihr vorher die entgegengesetzte war, und im Gegentheil erscheint ihr nun diese als verworren und unklar. — Diese Philosophie rühmt sich nichts vorauszusetzen, allein dem ist nicht so: sieht man ihr auf den Grund, auf das, was sie nicht ausspricht, sondern stillschweigend voraussetzt, und was eben deßwegen schwer zu erkennen ist, so findet man als diese letzte durch alles durchwirkende Basis die Maximen des behaglichsten Rationalismus, die ihr als sich von selbst verstehende Grundsätze gelten, an denen niemals jemand gezweifelt hätte noch zweifeln könnte. Ebenso was Kant bloß für den Dogmatismus bewiesen, nimmt Hegel als unbedingt und allgemein bewiesen an. Wer aber unter dem Vorwand, dieß seyen bloß endliche Verstandesbestimmungen sich über alle natürliche Begriffe erheben will, der beraubt sich eben damit selbst aller Organe der Verständlichkeit, denn nur in diesen Formen kann uns alles verständlich werden. Der Fehler, den

Kant in der Anwendung dieser Formen des Verstandes nachgewiesen, bestand darin, daß es eine bloße Anwendung der Begriffe auf von ihnen unabhängig schon vorausgesetzte Gegenstände — und diese Gegenstände eigentliche Gegenstände, d. h. dem Verstand entgegenstehende Dinge waren, daß die Begriffe und die Gegenstände nicht miteinander entstanden, wodurch eine bloße Reflexionsphilosophie entstehen mußte und alle lebendige Erzeugung von Wissenschaft unmöglich gemacht wurde. Aber es ist ein großer Unterschied zwischen dem Verwerfen einer verkehrten Anwendung dieser Begriffe und einem völligen Ausschließen derselben, womit zugleich alle verständliche Auseinandersetzung unmöglich gemacht wird. Daher die auffallende Engbrüstigkeit dieser Art von Philosophie, daß sie nicht frei von der Brust weg reden und aussprechen kann, und ihr gleichsam Athem und Stimme genommen ist, daß sie nur noch unverständliche Worte murmeln kann. Man klagt über die Unverständlichkeit dieser Philosophie, und scheint ihren Grund in einem individuellen Mangel zu suchen, womit man aber z. B. Hegeln Unrecht thut, der sich da, wo er aus seiner Enge heraustritt, oder von Gegenständen spricht, die dem Leben näher liegen, sich gar wohl sehr bestimmt, sehr verständlich, ja sogar geistreich auszudrücken versteht. Die Unverständlichkeit liegt in der Sache selbst, das absolut Ueberverständige kann nie verständlich werden; sollte es verständlich werden, so müßte es erst seine Natur ändern. Es ist ein schlechter Einwurf, gegen einen Philosophen, daß er unverständlich sey. Unverständlichkeit ist ein relativer Begriff, und was der oft belobte Cajus oder Titius nicht versteht, ist darum noch nicht unverständlich. Auch hat wohl die Philosophie Einiges, das seiner Natur nach der großen Menge immer unverständlich bleiben wird. Aber ein ganz anderes ist, wenn die Unverständlichkeit in der Sache selbst liegt[1]. — Es geschieht oft, daß Köpfe, die mit großer Uebung und Geschicklichkeit, aber ohne eigentliche Erfindungskraft an mechanische Aufgaben sich machen, z. B. eine Flachsspinnmaschine zu erfinden — sie bringen auch wohl eine

[1] Vgl. die Aeußerung in der Einleitung in die Philosophie der Offenbarung, 2te Abtheilung, Band III, S. 18 ff. D. H.

zusammen, aber der Mechanismus ist so schwierig und verkünstelt oder die Räder knarren dermaßen, daß man lieber wieder auf die alte Art den Flachs mit der Hand spinnt. So kann es wohl auch in der Philosophie gehen. Das Leiden der Unwissenheit über die ersten, über die größten Gegenstände ist für jeden fühlenden, nicht stumpfsinnigen oder beschränkt selbstgenügsamen Menschen groß und kann bis zur Unerträglichkeit steigen. Aber wenn die Marter eines unnatürlichen Systems größer ist als jene Last der Unwissenheit, will man doch lieber noch diese tragen. Man darf wohl annehmen, daß auch die Aufgabe der Philosophie, wenn sie überhaupt lösbar ist, am Ende durch wenig große und einfache Züge sich aufschließen muß, und daß nicht gerade in der größten menschlichen Aufgabe die Erfindung nichts gelten soll, die man in allen geringeren Aufgaben anerkennt.

Jacobi. Der Theosophismus.

Sollte der Empirismus das allein Ausreichende in der Philosophie seyn, so müßte uns der höchste Begriff, d. h. der Begriff des höchsten Wesens müßte uns zugleich mit der Existenz desselben durch die bloße Erfahrung gegeben seyn. Hier bieten sich nun mehrere Möglichkeiten dar. Dürfen wir für möglich halten, daß uns der Begriff und mit ihm die Existenz des höchsten Wesens durch unmittelbare Erfahrung gegeben sey? Unmittelbare Erfahrung ist entweder äußere oder innere. Wie könnte nun aber ein Begriff, der doch immer Sache des Verstandes ist, durch äußere Erfahrung gegeben seyn? Offenbar doch nur durch eine Thatsache oder Wirkung, welche unmittelbar unsern Verstand afficirte. Eine äußere Wirkung aber, die unmittelbar unsern Verstand in Anspruch nimmt, also unmittelbar auch auf diesen wirkt, kann nur Lehre, Unterricht seyn. Der höchste Begriff müßte uns also durch eine von außen an uns kommende Lehre, und zwar durch eine Lehre von irrefragabler, unwiderstehlicher Autorität gegeben seyn, und da eine solche unwiderstehliche Autorität nur der Lehre zuzuschreiben wäre, die von dem höchsten Wesen selbst käme (denn dieses allein ist in Ansehung seiner selbst die unwidersprechliche Autorität), so müßte uns der höchste Begriff durch eine Lehre gegeben seyn, die sich in ihrer letzten Quelle auf das höchste Wesen selbst zurückführen ließe. Diese Zurückführung selbst könnte nur geschichtlich (auf historischem Wege) geschehen. Im Uebrigen ließe sich, wenn als höchstes Princip der Philosophie eine äußere Autorität angenommen wird, bloß zweierlei denken.

Entweder ist eine völlig blinde Unterwerfung gemeint, oder man will, daß diese Autorität doch selbst auch wieder begründet, durch Vernunftgründe, welcher Art sie nun seyn mögen, gestützt werde. Will man das Erste, so ist diese Annahme einer völligen Aufhebung der Philosophie gleich zu schätzen. Will man das Zweite, so würde also doch (wenn nicht Cirkel) wieder eine von dieser Autorität unabhängige Philosophie erforderlich seyn sie zu begründen, und der Kreis dieser Philosophie müßte so weit und umfassend gezogen seyn, als nur immer der Kreis der freien und unabhängigen Philosophie.

Anstatt auf eine unmittelbare äußere Erfahrung sich zu stützen, könnte sich nun aber die Philosophie etwa auf eine unmittelbar innere Erfahrung, auf ein inneres Licht, auf ein inneres Gefühl sich berufen. Dieß könnte nun wieder auf zweierlei Art geschehen. Einmal, indem man sich dieses (wahren oder angeblichen) Gefühls bloß als polemischen Mittels etwa gegen die bloß rationalistischen Systeme bediente, ohne selbst auf Wissen, nämlich auf eine aus diesem Gefühl oder aus dieser geistigen Intuition zu schöpfende Wissenschaft Anspruch zu machen. Oder diese (wahre oder angebliche) innere Erfahrung suchte sich zugleich zur Wissenschaft auszubilden, sich als Wissenschaft geltend zu machen. Wir beschränken uns nun zunächst wieder auf die erste Möglichkeit. Durch die Verzichtleistung auf Wissenschaft würde jenes Gefühl sich schon von selbst als ein bloß subjektives und individuelles erklären. Denn wäre es ein objektives und allgemein gültiges, so müßte es sich auch zu Wissenschaft gestalten können. So aber hat die Aeußerung dieses Gefühls gegenüber von den rationalistischen Systemen nur den Werth einer individuellen Erklärung: „ich will dieses Resultat nicht, es ist mir zuwider, es widerstrebt meinem Gefühl". Wir können eine solche Aeußerung nicht für unerlaubt erklären, denn wir selbst räumen dem Wollen eine große Bedeutung wenigstens für die vorgängige Begriffsbestimmung der Philosophie ein. Die erste (der Philosophie selbst noch vorausgehende) Erklärung der Philosophie kann sogar nur der Ausdruck eines Wollens seyn. Es muß insofern verstattet seyn, nachdem eine Denkweise sich hinlänglich exponirt oder erklärt hat, zu sagen: ich mag sie nicht, ich

will sie nicht, kann sie nicht mit mir vereinigen. Es ist schön, wie Jacobi zu sagen: ich verlange einen persönlichen Gott, ein höchstes Wesen, zu dem ein persönliches Verhältniß möglich ist, ein ewiges Du, das meinem Ich antwortet, nicht ein Wesen, das bloß in meinem Denken ist, in meinem Denken ganz aufgeht und mit diesem völlig identisch ist — ich verlange nicht ein bloß immanentes Wesen in diesem Sinn, das außer meinem Denken nichts ist, ich verlange ein transscendentes, das auch noch außer meinem Denken etwas für mich ist — es ist löblich dieß zu sagen: aber diese Aeußerungen für sich allein sind schöne Worte, denen keine Thaten entsprechen. Gibt es, im Widerspruch mit unserem Gefühl und unserem besseren Wollen, ein Wissen, das vielleicht sogar sich das Ansehen eines nothwendigen und unausweichlichen zu geben weiß, so bleibt uns vernünftiger Weise nur die Wahl, entweder in die Nothwendigkeit uns zu ergeben, unserem Gefühl Stillschweigen zu gebieten, oder jenes Wissen durch wirkliche That zu überwinden. Jene Art von Philosophie aber, welche wir als die nächste Stufe empirischer Philosophie jetzt betrachten, und als deren Repräsentant wir Fr. H. Jacobi ansehen können, diese, anstatt das Wissen, das ihr mißfällt, wirklich anzugreifen, räumt ihm vielmehr gänzlich das Feld, indem sie sich ins Nichtwissen zurückzieht, mit der Versicherung, nur im Nichtwissen sey Heil. Hieraus folgt also, daß sie jenes bloß substantielle, Actus ausschließende Wissen, das im Rationalismus herrschend ist, selbst für das einzig mögliche ächte und wahre Wissen hält, indem sie ihm nicht ein anderes Wissen, sondern bloßes Nichtwissen entgegensetzt, da eigentlich dieses rationale Wissen selbst = nicht Wissen ist. Seiner eigenen Meinung, daß jenes substantielle Wissen das einzig mögliche Wissen sey, hat Jacobi kein Hehl. Unter seinen früheſten Behauptungen steht diese obenan, daß alle wissenschaftliche Philosophie unausbleiblich auf Fatalismus, d. h. auf ein bloßes Nothwendigkeitssystem, hinausführe. Gegen Kant, Fichte und den, der nach ihm kam, gab sich Jacobi ein eignes Verhältniß. Nicht die Vernunftwahrheit, die Consequenz ihrer Systeme griff er an, er gestand ihnen diese zu, jubelte aber um so mehr, jetzt sey es am Tag, wohin

eigentliches Wissen, Wissen aus Einem Stück führe, nämlich unvermeidlich auf Spinozismus, Fatalismus u. s. w. Jacobi gestand also selbst, daß ihm gegen jenes übermächtige Wissen, das er in den rein rationalen Systemen anerkannte, nichts übrig bleibe als die Appellation an das Gefühl, er gestand, daß er es wissenschaftlich nicht zu überwinden wisse; er bekannte, daß er auf dem Standpunkt des Wissens selbst nichts Besseres wisse und z. B. seiner wissenschaftlichen Einsicht nach selbst nur Spinozist seyn würde. Kein anderer Philosoph hat dem reinen Rationalismus (womit ich, wie Sie wissen, nicht eine speciell theologische, sondern eine philosophische Denkart bezeichne) so viel eingeräumt als Jacobi. Er streckte vor ihm recht eigentlich die Waffen. Es wird daher wohl jedem einleuchten, daß ich Jacobi mit Recht an die Stelle des Uebergangs vom Rationalismus zum Empirismus stelle. Mit seinem Verstand gehörte er ganz und ungetheilt dem Rationalismus an, mit dem Gefühl strebte er, aber vergebens, über ihn hinaus. Insofern ist vielleicht Jacobi die lehrreichste Persönlichkeit in der ganzen Geschichte der neueren Philosophie, womit ich jedoch nicht sagen will, daß er eine solche für jeden sey — auch etwa für den Anfänger, denn diesen können seine Schriften, so vielen Werth sie für den Kenner haben, eben wegen der zweideutigen Stellung des Verfassers, fast nur verwirren, und werden ihn unmerklich an eine gewisse Erschlaffung des Geistes gegenüber von den höchsten Aufgaben des menschlichen Verstandes gewöhnen, eine Erschlaffung, die durch ekstatische Gefühlsäußerungen nicht gut gemacht wird. Indeß kann ich Jacobi gewiß nicht mehr Gerechtigkeit widerfahren lassen, als indem ich ihm zugestehe, daß Er von allen neueren Philosophen am lebhaftesten das Bedürfniß einer geschichtlichen Philosophie (in unserem Sinn) empfunden hat. Es war in ihm von Jugend auf etwas, das sich gegen ein alles auf bloße Vernunftverhältnisse reducirendes, Freiheit und Persönlichkeit ausschließendes System gleichsam empörte. Zeugniß deß geben einige seiner früheren Schriften, z. B. sein Brief über Theismus an Schlosser, worin er die Leere des absolut ungeschichtlichen Theismus, der sogenannten reinen Vernunftreligion noch vollkommen einsah. Auf diesem Wege fortgehend

hätte er vor allen zum Begriff einer geschichtlichen Philosophie gelangen müssen. Er hatte den wahren Charakter aller neueren Systeme erkannt, daß sie uns nämlich statt dessen, was wir eigentlich zu wissen verlangen, und, wenn wir aufrichtig seyn wollen, allein zu wissen der Mühe werth halten können, nur einen leidigen Ersatz bieten, ein Wissen, in welchem das Denken nie über sich selbst hinauskommt und nur innerhalb seiner selbst fortgeht, während wir eigentlich über das Denken hinaus verlangen, um durch das, was höher ist als das Denken, von der Qual desselben erlöst zu werden. So der frühere Jacobi. In seinen frühesten Schriften hatte er sogar den Ausdruck „geschichtliche Philosophie" gebraucht; der Zusammenhang zeigte zwar, daß er damit nicht eine innerlich geschichtliche, sondern vielmehr eine solche verstand, welche Offenbarung und Geschichte zur äußeren Grundlage habe. Insofern konnte seine Philosophie scheinen zu der ersten Art empirischer Philosophie zu gehören. Damals schien er mit den eigentlichen Offenbarungsgläubigen, den sogenannten Superrationalisten oder Supernaturalisten in völliger Uebereinstimmung, z. B. mit Lavater, Schlosser. Dieß brachte ihn für eine Weile in einen sehr schlimmen Ruf bei der Zeit, welche damals auf das Ziel einer allgemeinen, nämlich bloß subjektiven Vernünftigkeit, worin allein die sogenannte Aufklärung bestand, mächtig hinstrebte, und gegen welche er die Ansprüche des Gemüths und einer poetischen Natur geltend zu machen suchte. Dem damals erworbenen schlimmen Ruf hat er es wohl zu danken, wenn auch heutzutag noch übrigens ernst und christlich gesinnte Schriftsteller ihn gleichsam unter den Zeugen der Wahrheit anführen. Von diesem schlimmen Ruf strebte er jedoch in der Folge sich immer mehr zu reinigen und die Welt über seinen vermeinten Super-Rationalismus vollkommen zu beruhigen, obgleich noch einer seiner letzten Anhänger nöthig fand, sich seiner in dieser Hinsicht anzunehmen, und nach Jacobis Tode noch zu erklären, wie bitteres Unrecht dem Mann geschehen, wenn man ihn für einen Offenbarungsgläubigen im gemeinen Sinn genommen, sein Glaube sey (dieß könne er versichern) ein reiner Vernunftglaube. Es bedurfte dessen nicht, indem er zumal gegen das Ende seines Lebens zur wahren

Betrübniß nicht bloß der Besseren unter seinen Verehrern, sondern selbst derer, die er angegriffen und verfolgt hatte, die aber darum nicht aufhörten, mit freiem und unabhängigem Gemüth in ihm einen der besseren Geister zu erkennen — späterhin warf er sich, sage ich, dem leersten Rationalismus in die Arme, nicht jenem, der in der Philosophie eine so hohe Ausbildung erlangt hatte, und der sich rühmte, daß in ihm die Vernunft selbst sich erkenne, sondern jenem dürftigen, bloß subjektiven Rationalismus, der eigentlich den Hauptinhalt dessen ausmacht, was insgemein Aufklärung genannt worden, durch den er aus der Gesellschaft von Spinoza, Leibniz und anderen großen Geistern einer früheren Zeit zuletzt auf gleiche Linie und in die Gesellschaft der tiefsten philosophischen Mittelmäßigkeit herabsank. Seine Aeußerungen über Christus und Christenthum in seinen späteren Schriften sind völlig übereinstimmend mit den Ansichten des tollsten theologischen Rationalismus.

Durch diesen Ausgang seiner Philosophie wurde Jacobi sehr unähnlich zweien Männern, die auf seine Bildung großen Einfluß gehabt hatten, und die ich für Unrecht halten würde, in dieser geschichtlichen Entwicklung zu übergehen.

Der eine dieser Männer ist Pascal.

Wer noch im Suchen begriffen ist, wer ein Maß verlangt für den Punkt von Verständlichkeit und Begreiflichkeit, bis zu dem eine wahrhaft geschichtliche Philosophie gelangen muß, der lese Pascals Pensées. Wer nicht durch die Widernatürlichkeit irgend einer anderen Philosophie etwa allen Sinn für das Natürliche und Gesunde bereits unwiederbringlich verloren hat, den wird bei einem aufmerksamen Lesen von Pascals Gedanken die Idee eines geschichtlichen Systems, im Großen wenigstens, anwandeln.

Der andere dieser Männer ist Johann Georg Hamann, dessen jetzt gesammelte, früher wie sybillinische Blätter zerstreute und nicht leicht zu habende Schriften[1] ohne alle Frage die wichtigste Bereicherung sind, welche die Literatur in der letzten Zeit erhalten, ich sage dieß

[1] Herausgegeben von Fr. Roth. Berlin 1821—1825

nicht etwa in der Absicht, Ihnen diese Schriften unmittelbar zu empfehlen; es gehört mannichfaltige Gelehrsamkeit dazu, ihre zahlreichen Anspielungen zu verstehen, tiefere Erfahrung, sie in ihrer ganzen Bedeutung zu erfassen; sie sind keine Lektüre für Jünglinge, aber für Männer, Schriften, die der Mann nie aus der Hand legen, die er fortwährend als Prüfstein seines eignen Verständnisses betrachten sollte — Hamann, von dem Jacobi urtheilte, er sey ein wahres πᾶν von Gereimtheit und Ungereimtheit, Licht und Finsterniß, Spiritualismus und Materialismus.

Hamann hatte kein System und stellte auch keines auf; aber wer eines Ganzen sich bewußt wäre, das alle die verschiedenartigen und disparaten Aussprüche, die gereimten und die scheinbar ungereimten, die höchst freien und auf der andern Seite wieder kraß orthodoxen Aeußerungen Hamanns in Einen Verstand zusammenfaßte, der dürfte, soweit ein Mensch überhaupt sich vorstellen darf etwas zu verstehen, sich selbst sagen, daß er zu einiger Einsicht gelangt sey. Die Philosophie ist wirklich eine tiefe Wissenschaft, ein Werk großer Erfahrung; Menschen ohne geistige Erfahrung, bloße Mechaniker können hier nicht richten, wenn es ihnen gleich frei steht, in einem Urtheil über Hamann ihre Natur zur Schau zu stellen, und da sie in den Kern seiner Denkart nicht einzudringen vermögen, sich an seine persönlichen Fehler und Schwächen zu halten, ohne welche übrigens der Mann schwerlich dieser Mann gewesen seyn würde, und die mit den Tugenden und Vortrefflichkeiten seines Geistes so zusammenhängen, daß sie sich nicht davon trennen lassen. Jacobi wirft seinem Freunde Hamann Ungereimtheiten vor. An manchen Aeußerungen desselben würde er freilich um keinen Preis theilgenommen haben. Es ist leicht gesagt, daß alles mit bloßer Vernunft zusammenhange, aber es ist die blindeste Voraussetzung, die gewisse Systeme freilich machen müssen. Wenn es nun aber anders wäre! und es ist anders; dieß läßt sich freilich nicht a priori einsehen; denn das, was ist, ist überhaupt nur a posteriori einzusehen; a priori nur, was nicht anders seyn kann.

Es hängt eben nicht alles so plan und einfach, als man sich

vorstellt, sondern gar wunderlich und insofern, wenn man will, ungereimt zusammen. Gott heißt im A. T. selbst ein wunderlicher Gott, d. h. über den man sich wundern muß, und Hamann mit ganz eigenthümlichem Witz versteht in diesem Sinn die bekannten Worte, die Simonides zum Tyrannen von Syrakus sagte: je länger ich über Gott nachdenke, desto weniger begreife ich ihn (er versteht diese Worte nicht anders, als man sie auch von einem wunderlichen oder gar paradoxen Menschen verstehen würde). Muß man dasselbe doch zuweilen von einem originalen Menschen eingestehen, und ist doch selbst ein gewöhnlicher Mensch mehr, als a priori begriffen werden kann.

Wir kehren nun wieder zu Jacobi zurück. Haben wir bisher in Jacobi zwei Perioden unterschieden, eine, wo seine Philosophie eine supernaturalistische zu seyn scheinen konnte, eine andere, wo er sich gegen Supernaturalismus, gegen Abhängigkeit von Offenbarung (vom Geschichtlichen) erklärte, und bei einem bloß subjektiven Gefühl stehen blieb, und sich mit demselben leeren Theismus begnügte, den er vorher angegriffen hatte, so suchte er in der späteren Zeit nicht bloß seinen Frieden mit dem gemeinen subjektiven Rationalismus zu schließen, auch dem objektiven, wissenschaftlichen suchte er nicht zu nähern durch eine ihm eigenthümliche Erfindung, welche nämlich darin bestand, an die Stelle des anfänglich gebrauchten Worts Gefühl das Wort Vernunft zu setzen, und dieser ein unmittelbares gleichsam blindes Wissen von Gott zuzuschreiben, ja sie für ein unmittelbares Organ für Gott und göttliche Dinge auszugeben. Dieß war noch das schlimmste Geschenk, das Jacobi der Philosophie machte, indem dieses bequeme unmittelbare Wissen, wodurch man wie mit Einem Wort über alle Schwierigkeiten hinweggehoben ist, von vielen unfähigen Köpfen ergriffen wurde, die bei höheren und niederen Schulen, zu denen sie durch Jacobis Einfluß befördert wurden, zumal bei uns der ächt wissenschaftlichen Bildung der Jugend ungemein vielen Schaden gethan hat. Man konnte in dieser der Vernunft gegebenen Bestimmung fast nur einen Mißverstand der gleichzeitigen Philosophie oder einen Versuch erkennen, sich durch diese Unbequemung sicher gegen sie zu stellen. Das Ungereimte

dabei war, daß dieser Gott eines unmittelbaren Vernunftwissens nicht etwa die allgemeine Substanz, sondern wirklich der persönliche Gott mit all' der Fülle von geistigen und moralischen Eigenschaften seyn sollte, mit der ihn der allgemeine Glaube zu denken gewohnt ist. Ein unmittelbares Verhältniß zu einem persönlichen Wesen kann aber auch nur ein persönliches seyn, ich muß mit ihm umgehen, in einem wahrhaft empirischen Bezug mit ihm stehen; ein solches empirisches Verhältniß ist ja aber von der Vernunft ebenso ausgeschlossen, wie alles Persönliche von ihr ausgeschlossen ist; sie soll gerade das Unpersönliche seyn. Was die Vernunft unmittelbar erkennt, muß ebenso frei wie sie selbst von allen empirischen und daher auch von allen persönlichen Bestimmungen seyn. Wenn Gott unmittelbar mit der Vernunft schon gesetzt und gewußt ist, so braucht es dann allerdings keines vermittelnden Wissens, d. h. keiner Wissenschaft, weder um zu dem Begriff Gottes zu gelangen, noch um sich von seinem Daseyn zu überzeugen. Unstreitig war es gerade wegen dieser Ausschließung jedes persönlichen Verhältnisses von der Vernunft, warum Jacobi in seinen früheren Schriften und seiner besseren Zeit die alles Empirische ausschließende Vernunft überall unter den Verstand herabgesetzt hatte. Wie ganz er von seinem ersten Wollen und anfänglichen Ziel abgekommen, beweist der Umstand, daß er in der Gesammtausgabe seiner Werke, die er gegen Ende seines Lebens veranstaltete, an allen den Stellen, wo er früher die Vernunft genannt und ihren negativen Charakter angedeutet hatte, seine Leser benachrichtigt, statt Vernunft müsse Verstand und statt Verstand Vernunft gelesen werden — gleichsam um damit alle Spuren seines früheren besseren Strebens zu vertilgen. Denn daß dem Verstand, wie er früher anerkannt hatte, in der Philosophie die erste Stelle gebührt, der Vernunft die zweite, dieß erhellt ja eben aus der Forderung, daß ihr alles begreiflich gemacht werden soll, woraus von selbst folgt, daß sie nicht das ursprünglich Begreifende ist, es vieles gibt, das sie nicht ursprünglich begreift. Wenn man das, was ihr alles über ihren eignen unmittelbaren Inhalt Hinausgehende begreiflich macht, wenn man dieß nicht Verstand nennen will, wie will man es denn nennen?

Gott wird gerade nur mit dem Verſtand erkannt, und zwar der höchſte, gebildetſte ans Ziel des Denkens gekommene Verſtand erkennt erſt Gott. Die Vernunft erkennt nur das Unmittelbare, das nicht ſeyn Könnende, ſie iſt wie das Weib im Hauſe auf die Subſtanz, die οὐσία angewieſen, an dieſer muß ſie feſthalten, damit Wohlſtand und Ordnung im Hauſe bleibe, ſie iſt eben das Zuſammenhaltende, Begrenzende, während der Verſtand das Erweiternde, Fortſchreitende, Thätige iſt. Die Vernunft iſt das Unbewegliche, der Grund, auf den alles erbaut werden muß, aber eben darum nicht ſelbſt das Erbauende. Unmittelbar bezieht ſie ſich nur auf die reine Subſtanz, dieſe iſt ihr das unmittelbar Gewiſſe, und alles, was ſie außerdem begreifen ſoll, muß ihr erſt durch den Verſtand vermittelt werden. Die Funktion der Vernunft iſt es aber, gerade am Negativen feſtzuhalten, wodurch eben der Verſtand genöthigt iſt, das Poſitive zu ſuchen, dem allein jener ſich unterwirft. Die Vernunft iſt ſo wenig das unmittelbare Organ für das Poſitive, daß vielmehr erſt an ihrem Widerſpruch der Verſtand zum Begriff des Poſitiven ſich ſteigert.

Jacobis früheres Verhältniß oder Benehmen gegen die Vernunft war, daß er zu wenig ihr zugeſtand, daß er zum Göttlichen, Poſitiven unmittelbar, d. h. mit Ausſchließung des Negativen und ohne Ueberwindung deſſelben, gelangen wollte. Das Verhältniß, in dem er ſich ſpäter gefiel, war aber das allerverkehrteſte, nämlich jenes unmittelbare Wiſſen, das er früher mit Ausſchließung der Vernunft zu behaupten geſucht hatte, nur vielmehr der Vernunft ſelbſt zuzuſchreiben.

Wäre das unmittelbare Wiſſen der Vernunft ein Wiſſen Gottes, ſo könnte Gott auch nur das unmittelbar Seyende, d. h. er könnte nur Subſtanz ſeyn, wogegen Jacobi ſonſt eifrig ankämpft, indem er einen perſönlichen empiriſchen Gott will. Das unmittelbare Wiſſen Gottes könnte nur ein blindes, d. h. ein nichtwiſſendes Wiſſen ſeyn; da könnte denn aber Gott auch nur das nicht ſeyend Seyende, τὸ μὴ ὄντως ὄν ſeyn, denn das-ſeyend Seyende, das ὄντως ὄν, könnte auch nur poſitiv, ausdrücklich, wiſſender Weiſe gewußt werden. Ganz ſo, als wäre Gott nur das nicht ſeyend Seyende (das Negative), lautet der bekannte

Jacobische Ausspruch: Ein Gott, der gewußt werden könnte, wäre gar kein Gott, d. h. (so müßte man eigentlich den Satz verstehen) Gott ist etwas so Negatives, daß er aufhörte Gott zu seyn, wenn er gewußt, wenn er ins Licht des Wissens hervorgezogen werden könnte. Der Jacobische Satz lautet ganz gleich dem: die Finsterniß, die gesehen würde, wäre nicht mehr Finsterniß (schon die Alten sagten, sie sey das weder mit Licht noch ohne Licht zu Sehende). Diesen Sinn kann man nun freilich Jacobi nicht zuschreiben. Denn theils war er überhaupt ein mäßiger Mann, der am Ende doch nichts Extremes behaupten wollte, theils widerspricht dieß seinem anderweitigen Wollen, da er doch übrigens einen persönlichen, einen menschlichen Gott wollte, zu dem auch ein persönliches oder menschliches Verhältniß möglich wäre. Was er seiner ursprünglichen Denkart oder Gesinnung nach sagen wollte, war vielmehr, richtig ausgedrückt, dieses: der Gott, der auf die Art gewußt würde oder gewußt werden könnte, wie etwas in der Mathematik gewußt wird, nämlich in einem eigentlich nicht wissenden Wissen, ein solcher Gott wäre gar kein Gott. Wenn nun aber dieß seine wahre Meinung ist, so folgt eben daraus, daß Gott nicht unmittelbar gewußt werden könne, denn das unmittelbare Wissen kann nur das blinde seyn, das nicht wissende = das nicht durch Bewegung weiß (denn in jeder Bewegung ist Vermittlung), sondern nur weiß, indem es sich nicht bewegt. Wie schwankend — ein wahres Rohr, das vom Wind hin und her bewegt wird — Jacobi war, sieht man nun eben aus diesem (nach der letzten Auslegung) ganz richtigen Satz (Ein Gott ꝛc.) und der nachher aufgestellten Behauptung von einem unmittelbaren Vernunftwissen Gottes.

Indem Jacobi später, um seinen Frieden mit dem Rationalismus zu machen, dem Gefühl die Vernunft substituirte, verlor seine Philosophie auch noch die Wahrheit, die sie zuvor hatte. Gefühl drückt ein persönliches Verhältniß aus. Nun sollte aber der unpersönlichen Vernunft ein unmittelbares Verhältniß zu dem persönlichen Gott zugeschrieben werden, was völlig undenkbar ist. Jacobi hatte die bestimmteste Einsicht, daß die rationalen Systeme in letzter Instanz nichts eigentlich erklären (so wenig die Geometrie eigentlich etwas erklärt oder sagt: es

Ist so). Jacobi gehört die geistreiche Vergleichung aller Vernunftsysteme mit dem Nürnberger Grillenspiel, das uns nur so lange nicht anekelt, bis wir alle seine Wendungen kennen gelernt haben. Dennoch — durch ein eignes Mißgeschick — sah er keine andere Möglichkeit des Wissens außer jenem Negativen. Das einzige Wissen, das ihm gegen dieses substantielle Wissen blieb, war, die Augen vor ihm zu verschließen, nichts von ihm wissen zu wollen. Damit beraubte er sich denn allerdings jedes Mittels, zur höheren Wissenschaft zu gelangen. Jede Philosophie, die nicht im Negativen ihre Grundlage behält, und ohne dasselbe, also unmittelbar das Positive, das Göttliche erreichen will, stirbt zuletzt an unvermeidlicher geistiger Auszehrung. Eine solche wissenschaftliche Hektik ist der wahre Charakter der Jacobischen Philosophie. Denn selbst das, was er auf seinem Wege von Gott oder göttlichen Dingen erreicht, reducirt sich auf so wenig, ist gegen die Fülle und den Reichthum ächt religiöser Erkenntniß so dürftig und so arm, daß man das Loos des menschlichen Geistes beklagen müßte, wenn er nicht mehr einzusehen vermöchte. Das Ende der Jacobischen Philosophie ist die Erklärung, daß sie nicht nur über Gott und göttliche Dinge, sondern auch über das Ungöttliche, dem Göttlichen Entgegenstehende nichts eigentlich, nämlich wissenschaftlich wisse.

Jacobi zeichnete sich früh durch ein hohes Streben nach dem Geistigen, wir können sagen, nach dem Uebersinnlichen aus, nur fehlte seiner Natur das nothwendige Gegengewicht. Denn das Geistige kann wahrhaft nur im Verhältniß zum Ungeistigen und durch Ueberwindung desselben gewonnen werden. Alles Exclusive, gesetzt selbst, es ziehe die bessere Seite vor, ist in der Philosophie vom Argen. Jacobi hatte von seiner philosophischen Betrachtung gleich anfangs die Natur ausgeschlossen, worin er namentlich von Kant sehr verschieden war, der durch alle seine Schriften eine große Liebe zur Natur und eine reiche Kenntniß derselben zeigte, während Jacobi stets wie von einem panischen Schrecken vor der Natur ergriffen schien, und soweit er Kenntniß von ihr nahm, durchaus nur die Seite der Unfreiheit, der Ungöttlichkeit und Ungeistigkeit an ihr bemerkte, wozu vielleicht ein zufälliger Umstand beitrug, daß er

nämlich in der Physik und Philosophie einen übrigens vorzüglichen Mann zum Lehrer hatte, den Professor Le Sage in Genf, der entschiedener Cartesianer war, und noch nach der Mitte des 18. Jahrhunderts ein dem System der Cartesianischen Wirbel ähnliches atomistisch-mechanisches Gravitationssystem ausdachte. Vielleicht schrieb sich von diesem Lehrer Jacobis Idiosynkrasie her, die Materie, wie er mir öfters sagte, als lebendig nicht einmal denken zu können, während Goethe z. B. einmal äußerte, er wisse nicht, wie er es anfangen sollte, die Materie als nicht lebendig zu denken. Diese Eigenthümlichkeit blieb Jacobi auch in spätern Jahren; weder Kants metaphysische Anfangsgründe der Naturlehre noch eben desselben Kritik der Urtheilskraft — Kants tiefstes Werk, das, wenn er damit hätte anfangen können, wie er damit endete, wahrscheinlich seiner ganzen Philosophie eine andere Richtung gegeben hätte, änderte etwas daran. Als Jacobi vollends die Natur als wesentliches Element in die Natur aufgenommen sah, da blieb ihm keine andere Waffe übrig, als dieses System Pantheismus im gemeinsten und gröbsten Sinn zu schelten und auf jede Weise es zu verfolgen. Die Philosophie darf sich aber nicht bloß mit dem Höchsten abgeben, sie muß, um wirklich alles befassende Wissenschaft zu seyn, das Höchste mit dem Tiefsten wirklich verknüpfen. Wer die Natur als das schlechthin Ungeistige zum voraus wegwirft, beraubt sich dadurch selbst des Stoffes, in und aus welchem er das Geistige entwickeln könnte. Die Kraft des Adlers im Flug bewährt sich nicht dadurch, daß er keinen Zug nach der Tiefe empfindet, sondern dadurch, daß er ihn überwindet, ja ihn selbst zum Mittel seiner Erhebung macht. Der Baum, der seine Wurzeln tief in die Erde schlägt, kann wohl noch hoffen, den blütheschweren Wipfel zum Himmel zu treiben, aber die Gedanken, welche sich gleich von vornherein von der Natur trennen, sind wie wurzellose Pflanzen oder höchstens jenen zarten Fäden zu vergleichen, die zur Zeit des Spätsommers in der Luft schwimmen, gleich unfähig den Himmel zu erreichen und durch ihr eignes Gewicht die Erde zu berühren. Ein solcher alter-Jungfern-Sommer von Ideen findet sich auch vorzüglich nur in Jacobis übrigens geistreich und zierlich ausgedrückten Gedanken.

Das Ende der Jacobischen Philosophie ist also das allgemeine Nichtwissen. Wenn Jacobi behauptet, daß die Philosophie gerade das, was von ihr am eifrigsten begehrt wird, nämlich Aufschluß über das jenseits der Grenzen der gemeinen Erfahrung Liegende, nicht gewähren könne, so ist er hierin mit dem Rationalismus völlig einverstanden und übereinstimmend, nur darin verschieden, daß er wegen alles dessen, was eigentlich der höchste Preis der Philosophie seyn sollte, an die Nichtphilosophie, an das Nichtwissen verweist — an das Gefühl, an eine gewisse Ahndung, oder auch wohl, besonders in seinen früheren Schriften, an den Glauben, dem er nachher (weil für eine ganz rationalistische Zeit der Glaube etwas Anstößiges hatte) unmittelbares Vernunftwissen substituirte, das indeß ebenso wenig als das Gefühl sich zu Wissenschaft sollte gestalten können (Widerspruch). Diese Auskunft wegen alles wahrhaft und im eigentlichen Sinn Positiven den Menschen an den Glauben zu verweisen, war übrigens nicht eine der Jacobischen Philosophie eigenthümliche, sie war von jeher gebräuchlich: denn von jeher mußte die Inhaltslosigkeit der gewöhnlichen Philosophie gegen den reichen Inhalt der Offenbarung auffallen. Da es sich hier um das Verhältniß von Wissen und Glauben handelt, so will ich mich hierüber erklären. Man muß folgende Unterschiede machen. 1) Diejenigen, die gegen die Philosophie gleichgültig sind, oder deren Interesse es sogar ist, daß sie als mangelhaft erscheine, führen eben das an, daß der Glaube, worunter sie aber den historischen, christlichen verstehen, enthalte, was die Philosophie nicht enthalte und nicht zu enthalten fähig sey. Dabei bleiben also Wissen und Glaube, oder Philosophie und Glaube außereinander, wie zwei getrennte Gebiete, und man begreift diesen Gegensatz ganz wohl, und sieht sogar ein, wie er seit der Emancipation der Philosophie durch Carteſius entstehen mußte. Denn von da an ließ die Philosophie den Inhalt der positiven Religion außer sich stehen. (Carteſius protestirt in allen seinen Werken, daß er nichts den Lehren der Kirche entgegen behaupten wolle; dagegen geht er darauf aus, sich den Stoff seiner Philosophie ganz auf eigne Faust zu verschaffen. Da nun aber die Philosophie — schon von der Scholastik her gewohnt, den positiven

Inhalt nur vorauszusetzen — jetzt ganz unabhängig von ihm sich machte, so mußte sie natürlich ins Negative gerathen). Weniger begreiflich ist es nun aber 2) wenn dieser Unterschied zwischen Glauben und Wissen in das Wissen, in die Philosophie selbst verlegt wird, so daß sowohl das Wissen als der Glaube — beide philosophisch seyn sollen, also ein philosophisches Wissen auf der einen und ein philosophischer Glaube auf der andern Seite behauptet wird. Immer kann dieß aber noch auf zweierlei Art geschehen, entweder so daß Glaube und Wissen dabei als einig (wenigstens nicht als sich widerstreitend), oder daß sie als einander entgegengesetzt gedacht werden. Das Letzte ist der Fall bei Jacobi, der dem Wissen zuschreibt, daß es unvermeidlich auf Fatalismus und Atheismus führe, dem Glauben aber, daß er allein zu einem Gott führe, der Vorsehung, Freiheit und Wille sey. Wenn nun aber, bei solcher Entgegensetzung, der Glaube und das Wissen, beide in der Philosophie, also philosophisch seyn sollen (und gewiß Jacobi machte seiner Lehre vom Nichtwissen ohngeachtet sehr bestimmten Anspruch, doch auch eine philosophische Lehre aufgestellt zu haben), so mußte sowohl der Glaube als das Wissen philosophisch erklärt werden. Ein System aber, das ein philosophisches Wissen und einen diesem total entgegengesetzten, doch ebenfalls philosophischen Glauben behauptete, müßte, um auch nur formell bestehen zu können, das System eines philosophischen, d. h. philosophisch begriffenen, Dualismus seyn. Man könnte sich ein solches System etwa auf folgende Art denken. Auf der einen Seite wäre das rationale oder bloß substantielle Wissen als vollendet gedacht, so nämlich, daß nun die Vernunft sich in der That als alles Seyn erkennte — nämlich als alles endliche Seyn (denn wenn sie sich unbedingt als alles Seyn erkennte, so müßte sie sich auch als Gott erkennen, und Gott wäre nichts als die Vernunft). Als alles endliche Seyn, oder um bestimmter zu sprechen, als Princip alles endlichen Seyns würde das Wissen eben dann sich erkennen, wenn es sich in seiner reinen Subjektivität erkannt hätte, welche Subjektivität (als in ihrer Art unendlich) dann von selbst das Verhältniß zu einer ebenso unendlichen Objektivität in sich schlöße. Der bis dahin von der Vernunft zurück-

gelegte Weg, der sie zur Erkenntniß ihrer selbst als der allgemeinen Substanz geführt hätte, wäre eben der Weg des vollendeten Wissens, das Wissen würde aber eben in diesem Ziel, in dieser Vollendung auch sich als bloße Sub-stanz erkennen, und so nothwendig das, dem es Substanz oder unterworfen ist, oder gegen das es sich als das bloß nicht Seyende verhält, von sich unterscheiden, und es bestimmen als das nicht bloß substantiell oder subjektiv Seyende, sondern als das in reiner unendlicher Objektivität — in unendlicher Freiheit von aller Subjektivität — seyende. In diesem letzten Akt würde es sich daher vielmehr als das — **nicht** alles, nämlich nicht auch das wahrhaft Objektive seyende erkennen, und in dieser Vernichtung seiner selbst als des alles seyenden eben jenes unendlich positiv- oder objektiv-Seyende — **in** Gott setzen. Dieser letzte Akt des Gottsetzens würde eben darauf beruhen, daß es aus seiner früheren Selbst-Objektivität (Selbst-Objektseyn) in die völlige Subjektivität zurückgetreten wäre; dieser Akt wäre nothwendig selbst ein subjektiver Akt, vergleichbar etwa dem Akt der Andacht, die eben auf einer solchen Selbstvernichtung gegenüber von einem Höheren beruht, gegen das wir uns in das Verhältniß des völligen Subjekt-, d. h. nicht-selbst-Seyns, setzen. Dieser rein subjektive Akt könnte dann wohl auch dem Wissen gegenüber als ein Akt des Glaubens oder selbst als Glauben bezeichnet werden — und zwar aus folgendem Grund. Das Wissen versichert sich des überschwenglich Seyenden durch seine Selbstvernichtung; aber es sieht das überschwenglich Seyende nicht, solang noch ein Rest von Objektivität in ihm ist, solang es sich nicht vernichtet hat, es vernichtet sich also nur im Glauben, daß ihm durch diese Selbstvernichtung — gleichsam als Preis seiner aufgegebenen Selbstheit — das Ueberschwengliche werde. Gleichwohl, da es sich nur als selbst Objektives, nicht auch als Subjektives vernichtet, und da es vielmehr erst in der Subjektivität vollendetes Wissen ist (vorher, solang es noch objektiv seyn wollte, war es das Producirende der Natur), so bliebe es gerade als Wissen stehen, und das letzte, gleichzeitige Resultat wäre — das vollendete und das im Glauben sich selbst vernichtende, aber eben damit das wahrhaft Positive und Göttliche

setzende Wissen. Auf diese Art also wäre innerhalb der Philosophie selbst ein Uebergang von Wissen zu Glauben. Jacobi war indeß weit entfernt von einer solchen Erklärung. Das Ende seiner Philosophie ist eine reine Dissonanz, die durch nichts, durch keine höhere Idee aufgelöst ist.

Ohnedieß würde eine Erklärung, wie die eben angedeutete, nur in einem System denkbar seyn, das auch die Antwort auf folgende nothwendig sich aufdringende Fragen enthalten müßte. Wenn das, was in seiner Innerlichkeit das reine Wissen — insofern das nicht Seyende ist (denn das Wissende ist gegen das Seyende nothwendig das nicht selbst Seyende) — wenn also dieses, was in seiner Innerlichkeit das reine Wissen und das nicht Seyende ist, in seinem Außersichseyn das Erzeugniß des objektiven Seyns ist, woher kommt diesem Princip die Macht, sich objektiv, als seyend zu setzen, da es doch das nicht seyende — nicht nur seyn soll, sondern auch ursprünglich gewiß ist? Woher seine Ex-sistenz, d. h. sein außer Sich, außer dem Ort Seyn, wo es eigentlich seyn sollte, nämlich außer dem Innern? Wenn es in dieser Aeußerlichkeit das Welt erzeugende Princip ist, wie ist es äußerlich geworden? Denn äußerlich geworden muß es seyn. Weil es nicht äußerlich seyn soll, wie das Ende zeigt, so konnte es auch nicht ursprünglich äußerlich seyn. Und wenn es denn ursprünglich innerlich ist oder war, wie war es als innerlich gesetzt? Denn dieß muß ja doch auch erklärt werden. Kurz jene Erklärung wäre selbst nur in einem System möglich, das schon ein geschichtliches wäre, oder dem geschichtlichen sich annäherte. Ein solches aber hat Jacobi ein für allemal für unmöglich erkärt; denn was das Wissen betrifft, stimmte er ganz dem Rationalismus bei. Wenn man ihm also ein System zuschreiben will, so kann man seine Philosophie nur als eine absolut dualistische ansehen, aber man muß hinzusetzen: sie ist ein völlig unaufgelöster, aber eben darum selbst nicht erklärter Dualismus. Auf der einen Seite ist Freiheit, auf der anderen Nothwendigkeit, aber wie — wenn Freiheit ist — dann auch Nothwendigkeit, oder wenn Nothwendigkeit, dann auch Freiheit besteht, und wie beide zusammenhangen, darüber ist nach ihm nicht nur nichts zu wissen, sondern sogar nichts zu denken. Jacobi

erklärte jenen Gegensatz als einen so unversöhnlichen, daß eine Vereinigung selbst nicht *denkbar* sey.

Die billigste Ansicht, die man nach dem allem von Jacobi noch fassen könnte, wäre die, ihn als auf der Grenze zweier Zeiten stehend zu betrachten, der einen, die vor ihm als eine öde, unerquickliche *Wüste* lag, und die er als eine solche wohl empfand, der anderen, in die er nur als in ein gelobtes Land aus weiter Ferne hineinsah; doch ist zwischen ihm und dem israelitischen Gesetzgeber, der sein Volk durch die Wüste führte, *der* große Unterschied, daß Mose zwar selbst nicht in das gelobte Land kommen sollte, aber doch, daß sein Volk hineinkommen und in ihm einst wohnen werde, mit Gewißheit und höchster Zuversicht voraussah, Jacobi aber nicht nur selbst nicht hineinkam, sondern auch behauptete, es sey unmöglich, daß je ein anderer hineinkomme. Darnach müssen wir ihn als einen lebendigen Widerspruch gegen eine frühere Zeit und als unfreiwilligen Propheten einer besseren ehren und anerkennen, als einen *unfreiwilligen*, weil er diese Zeit, die nach seiner Meinung nie kommen *konnte*, auch nicht voraussagen *wollte*, als einen Propheten aber, weil er sie gegen seinen Willen voraussagte, wie der Seher Bileam, der gekommen war, Israel zu fluchen, und es segnen mußte.

Es *gibt* ein solches Wissen, das Jacobi nicht erkennen wollte, und das, indeß es von einer Seite ein rationalistisches ist, von der andern den Glauben auch materiell, seinen Gegenständen nach in sich schließt — ein Wissen, das Freiheit und Vorsehung als *Ursache* der Welt, das Freiheit des menschlichen *Willens*, individuelle Fortdauer nach dem Tode, und was der Glaube sonst verlangt, wirklich begreift — das jedoch den Glauben nicht bloß in *diesem Sinn nicht ausschließt*, sondern das ihn, auch formell, wesentlich in sich selbst hat.

Ich will hier nur vor allem an den allgemeinen und beständigen Sprachgebrauch erinnern, nach welchem Glauben dem Wissen nicht schlechthin und in jedem Sinn, sondern nur dem *unmittelbaren* Wissen, dem Schauen, entgegengesetzt wird, wie schon aus dem einzigen Spruch erhellen würde: Selig sind, die nicht sehen und doch glauben.

Dem mittelbaren, dem nur durch Vermittlung möglichen Wissen ist also der Glaube durchaus nicht entgegen, sondern wesentlich mit diesem verbunden, so daß wo mittelbares Wissen ist, nothwendig auch Glauben ist, und Glauben eben vorzüglich im mittelbaren Wissen sich zeigt und berührt. Glauben heißt im gemeinen Leben dasjenige mit Zuversicht für möglich halten, was unmittelbar unmöglich, was nur vermöge einer Folge und Verkettung von Umständen und Handlungen, kurz was nur durch mehr oder weniger zahlreiche Vermittlungen möglich ist. Insofern, kann man sagen, geschieht alles im Glauben. Der Künstler, der den Marmor vor sich hat, aus dem ein Kunstwerk hervorgehen soll, sieht dieses Kunstwerk nicht; hätte er jedoch nicht den Glauben, d. h. die Zuversicht, daß das, was er jetzt nicht sieht, durch seine Bemühung, durch eine Folge von Handlungen, die er mit dem Marmor vornimmt, sichtbar werden könne, so würde er nie die Hand anlegen. Glaube setzt immer ein Ziel voraus, und ist wesentlich bei jedem Thun, das etwas Bestimmtes erreichen will. Columbus glaubte an die Existenz eines zu seiner Zeit unbekannten Welttheils und steuerte muthig nach Westen. Könnten wir sagen: Columbus habe an diesen Welttheil geglaubt, wenn er die spanische Küste nie verlassen hätte? Glaube ist daher nicht, wo nicht zugleich Wollen und Thun ist; glauben und dabei sich nicht bewegen, ist Widerspruch, wie es Widerspruch ist, wenn man vorgibt an das Ziel zu glauben und sich nicht regt, es zu erreichen. Es war also ein Widerspruch, wenn Jacobi sich eines Glaubens rühmte, und dabei die Hände in den Schooß legte. Der wahre Glaube hätte sich hier dadurch bewähren müssen, daß keine Anstrengung gescheut würde, um jene Vermittlungen zu entdecken, durch welche das, woran der Glaube glaubt, auch der Vernunft und der strengsten Wissenschaft einleuchtend gemacht wurde. Ist der Glaube ein nothwendiges Ingrediens jedes auf ein Ziel gerichteten Thuns, so ist er auch ein wesentliches Element der wahren Philosophie. Alle Wissenschaft entsteht nur im Glauben; wer die ersten Sätze des Euklid so eben gelernt hat, würde die höchsten Leistungen der Geometrie nicht nur für unmöglich halten, er würde sie nicht

einmal verstehen — dieselben, die er dann ganz leicht begreift, wenn er durch alle Vermittlungen hindurchgegangen ist. Alle Wissenschaft, und so insbesondere die Philosophie schließt den Glauben als ein eben in ihr sich Bewährendes fortdauernd, also immanenter Weise und wesentlich in sich. Die also, welche Wissen und Glauben trennen, ja entgegensetzen, gehören zu der leider heutzutag ungemein zahlreichen Klasse von Menschen, die selbst nicht wissen, was sie wollen, das Traurigste, was irgend einem mit Vernunft begabten Wesen begegnen kann. Entweder nämlich denken sich solche Gläubige unter Glauben kein Schauen, so müssen sie nicht das Wissen überhaupt, und damit auch das mittelbare Wissen, verwerfen, sondern nur um so mehr dieses anerkennen, oder sie verstehen unter Glauben ein unvermitteltes Erkennen, ein wahres Schauen, so müssen sie sich nicht Vernunftgläubige nennen, sondern denen sich gleichstellen, die sich für unmittelbar Gottbegeisterte ausgeben, und daher auch nicht Philosophen, sondern Theosophen sich nennen.

In Bezug auf die Philosophen des Nichtwissens bekennen sich zwar die Theosophen ebenso wie diese als nicht wissenschaftlich Wissende, darum aber keineswegs wie jene als überall nicht Wissende, sondern vielmehr als in hohem Grade, ja wir müssen sagen als vorzugsweise oder im höchsten Maße Wissende. So arm und inhaltsleer die Lehre des Nichtwissens sich zeigt, so reich und inhaltsvoll erscheint dagegen der Theosophismus, welcher ganz im Schauen oder in der unmittelbaren Erfahrung zu seyn sich rühmt, und wie durch eine Verzückung alle Dinge zu sehen, wie sie in Gott sind, in ihrem wahren ursprünglichen Verhältniß.

Diese Form des Empirismus behauptet also nicht ein bloßes, übrigens nichts aussprechendes, höchstens polemisch, d. h. negativ, sich äußerndes Gefühl, nicht ein unmittelbares Vernunftwissen, das doch nicht zum Wissen sich gestalten kann, sondern sie schreibt sich ein unmittelbares Schauen der göttlichen Natur und der göttlichen Entstehung der Dinge zu. (Theosophismus ist also eine zweite Unterabtheilung derjenigen Philosophie, welche sich auf unmittelbare innere Erfahrung zu gründen vorgibt). Weil dieses Schauen sich nicht mittheilen läßt und

daher etwas Geheimnißvolles, Mystisches ist, so ist insofern der Theosophismus eine Art von Mysticismus. Es gibt nämlich 1) einen bloß praktischen oder subjektiven Mysticismus, der gar keinen Anspruch auf Wissenschaft macht. Es gibt aber auch 2) einen objektiven Mysticismus, der Anspruch auf objektive Erkenntniß macht. Dieser ist der Theosophismus, der speculativer oder theoretischer Mysticismus ist, und obgleich der wissenschaftlichen (rationalen) Form sich begebend, nichtsdestoweniger auf einen speculativen Inhalt Anspruch macht.

Wie läßt sich nun jenes unmittelbare Schauen des Göttlichen nicht nur, sondern selbst des Hergangs der Schöpfung oder eigentlich der Emanation, des Werdens der Dinge aus Gott, das der Theosoph behauptet, etwa rechtfertigen? Wenn Sie sich zurückrufen, was bei Gelegenheit der Naturphilosophie ausgesprochen worden, so ist das im Menschen sich selbst Bewußte und zu sich Gekommene — dieses ist das durch die ganze Natur Hindurchgegangene, das gleichsam alles getragen, alles erfahren hat, das aus der Selbst-Entfremdung wieder in sich, in sein Wesen Zurückgebrachte. Ist es aber der zurückgebrachte Anfang, so ist das Wesen des Menschen wieder das, was im Anfang der Schöpfung war, es ist nicht mehr dem Erschaffenen, sondern es ist wieder der Quelle der Schöpfung gleich — das menschliche Bewußtseyn ist also, indem es das Ende ist, zugleich auch wieder der Anfang der Schöpfung; ihm also müßte die ganze Bewegung von Anfang bis zu Ende durchsichtig seyn, es wäre eingeborene Wissenschaft, gleichsam von Natur schon, durch sein eignes Werden das universell Wissende. Aber so findet es sich ja nicht, und wenn eine solche Wissenschaft auch substantiell noch im Wesen des Menschen gedacht wird, so ist sie wenigstens nicht aktuell in ihm, sondern verdunkelt und in die tiefste Potentialität versenkt. Dieß kann sich nun, jene Theorie (daß das im Menschen sich Bewußte durch die ganze Schöpfung hindurchgegangen ist) als richtig vorausgesetzt, daraus erklären, daß das Wesen des Menschen nicht an dem Ort geblieben, in den es durch die ursprüngliche Schöpfung gesetzt war, daß der Mensch seine universelle oder centrale Stellung gegen die Dinge wieder verloren, selbst

wieder zum Ding geworden ist, indem er in seiner Freiheit von allen Dingen und über ihnen als Princip, als Quelle, sich sehend in dieser Allgemeinheit nicht zu bleiben wußte, sondern sich als eine Besonderheit wollte, nach einem eignen Seyn verlangte, und so den Dingen gleich wurde, ja zum Theil unter sie zu stehen kam, aus der Centralanschauung, in der er ursprünglich war, gesetzt wurde, und dem peripherischen Wissen anheimfiel, wo die Dinge nicht nur gegeneinander, sondern auch gegen ihn selbst — äußere, nicht nur sich selbst untereinander, sondern auch ihn ausschließende sind. Eine solche Katastrophe des menschlichen Wesens ist unter dieser oder jener Form in allen Religionen, in der christlichen unter dem Namen eines Falls, angenommen. Jenes Centralwissens ist also der Mensch verlustig gegangen. Dieß gesteht selbst der Theosoph zu. — Aber, sagt man, diese Katastrophe auch angenommen konnte doch die Substanz des menschlichen Wissens nicht aufhören, substantiell oder materiell noch immer das alles Wissende zu seyn, sie hörte nicht auf das zu seyn, in welchem die Materie alles Wissens enthalten, nur das aktuell alles Wissende, welches jetzt als bloß des Wissens Begieriges (als Verstand) außer dem Menschen ist, war sie nicht mehr. Der Mensch ist also nicht mehr an dem Ort, an den er — durch die Schöpfung selbst — gesetzt war; durch eine falsche Ekstasis ist er außer dem Centrum gesetzt, in dem er der Wissende aller Dinge war. Sollte er nun nicht durch eine umgekehrte Ekstasis sich wieder dahin versetzen, in den Mittelpunkt der Dinge und damit in die Gottheit selbst verzückt werden können? — So müßte der Theosophismus sich erklären.

Auf die Frage über die Möglichkeit außerordentlicher Zustände des menschlichen Wesens können wir nun hier nicht eingehen (Psychologie), aber gesetzt, es müßte für einzelne Menschen die Möglichkeit einer solchen Wiederversetzung in das ursprüngliche Wesen, in das Centrum, einer Steigerung der Innerlichkeit bis zum Versinken in die Gottheit zugegeben werden, so wäre dieser Zustand nur dem zu vergleichen, von dem der Apostel (1. Kor. 14), sagt, daß in ihm die Sprache und die Erkenntniß aufhöre, nämlich eben die mittelst der Sprache sich auseinandersetzende, discursive, mit Unterscheidung verbundene

Erkenntniß. Ein solcher Zustand würde dann aber auch alle Mittheilung von Erkenntniß unmöglich machen; was ein solcher Entzückter selbst vernähme, wären, wie es der Apostel (2. Kor. 12, 4) von sich sagt, ἄρρητα ῥήματα, nicht auszusprechende Worte. Ferner, an wen sollte er doch diese Erkenntniß mittheilen? Unstreitig doch an die, die außer diesem Zustand sind, für die er also eben darum absolut unverständliche Worte spräche. Sein Reden wäre, wie jenes räthselhafte mit Zungen Reden, wovon der Apostel spricht, der übrigens (1. Kor. 14, 19) selbst sich erklärt: Ich will in der Gemeinde lieber fünf Worte reden mit meinem Sinn (d. h. bei dem ich selbst eines Sinnes mir bewußt bin), auf daß ich auch andere unterweise, als zehntausend Worte mit Zungen, wo also der Gegensatz zeigt, daß mit Zungen reden so viel ist, als für andere unverständlich reden. Unverständlich in hohem Grade sind nun großentheils auch die Reden der theoretischen Mystiker, der eigentlichen Theosophen, und wir sehen sie nicht in der seligen Ruhe, in der wir die eigentlich Verzückten uns denken müßten, sondern in einem gewaltigen Ringen, in einem großen Kampf sich abmühend; ihre Aeußerungen sind so unfreiwilliger Art, daß wir sie als in einem Proceß begriffen denken müssen. Wären sie wirklich im Centro, so müßten sie verstummen, aber — sie wollen doch zugleich reden, sich aussprechen, und für die sich aussprechen, die außer dem Centro sind. Hierin der Widerspruch des Theosophismus. Wenn jenes Princip, in dem sich zwar der Eindruck, aber nur der verwischte Eindruck, das Chaos aller früheren Momente, nur als Gefühl findet, wenn dieses für sich, also mit Zurückstoßung des freien Geistes (der ihm im jetzigen Zustand als Moderator, als Entbinder beigegeben ist), wirken will, so kann es nur als eine ihrer selbst nicht mächtige Natur erscheinen. Der individuelle Geist, in dem es auf solche Weise wirkend wird, verliert alles Maß, und ist nicht Meister seiner Gedanken, sondern im vergeblichen Ringen, das, was er auszusprechen keine Mittel hat, dennoch auszusprechen, ist er ohne alle Sicherheit, (wie Jakob Böhme selbst von seinem Geist sagt) „was er trifft, das trifft er", jedoch ohne dessen gewiß zu seyn, ohne es fest vor sich hinstellen, und im Verstande als in einem Spiegel (in der

Reflexion) beschauen zu können; anstatt Herr des Gegenstandes und über ihm zu seyn, wird der Theosoph vielmehr selbst zum Gegenstand, anstatt zu erklären, wird er selbst zum Phänomen, das Erklärung verlangt. Ich spreche von denen, die wahrhaft ursprünglich und durch eine wahrhafte Eigenthümlichkeit ihrer Natur Theosophen sind, nicht von solchen, die nur als irrende Ritter gleichsam auf wissenschaftliche Abenteuer ausgehen oder den Theosophismus affektiren, um sich das Ansehen tiefer Einsicht zu geben, und weil sie damit schneller und leichter als mit redlicher wissenschaftlicher Arbeit Aufsehen erregen zu können meinen. Der Theosophismus streitet ganz gegen die Bestimmung des jetzigen Lebens, der Theosoph beraubt sich selbst des höchsten Vortheils des gegenwärtigen Zustandes, des distinktiven, unterscheidenden, alles auseinanderlegenden und auseinanderhaltenden Erkennens, das allerdings auch ein Uebergang ist, aber so wie das ganze gegenwärtige Leben Uebergang ist. Unsere Bestimmung ist nicht, im Schauen zu leben, sondern im Glauben, d. h. im vermittelten Wissen. Unser Wissen ist Stückwerk, d. h. es muß stückweis, successiv, nach Abstufungen und Abtheilungen erzeugt werden. Wer das Wohlthätige der Auseinandersetzung seiner Gedanken, einer successiven Erzeugung von Wissen und Erkenntniß je gefühlt hat, der wird, so zu sagen, um keinen Preis jene besonnene Doppelheit aufgeben. Im Schauen an und für sich ist kein Verstand. In der äußern Welt sieht ein jeder mehr oder weniger dasselbe, und doch kann es nicht jeder aussprechen. Ein jedes Ding durchläuft, um zu seiner Vollendung zu gelangen, gewisse Momente: eine Reihe aufeinanderfolgender Processe, wo jeder folgende in den vorhergehenden eingreift, bringt es zu seiner Vollkommenheit; diesen Verlauf, in der Pflanze z. B., sieht der Bauer so gut wie der Gelehrte, und kennt ihn doch nicht eigentlich, weil er die Momente nicht auseinanderhalten, nicht gesondert, nicht in ihrer Entgegensetzung aussprechen kann. Ebenso — könnte der Mensch auch jenen transscendenten Proceß, durch den alles geworden ist, in sich selbst erfahren, wie der Theosoph sich deß rühmt, so würde dieß doch nicht zu wirklicher Wissenschaft führen. Denn alles Erfahren, Fühlen, Schauen ist für sich stumm und bedarf eines vermittelnden Organs,

um ausgesprochen zu werden; fehlt dieses dem Schauenden, oder stößt er es absichtlich von sich, um unmittelbar aus dem Schauen zu reden, so ist er, wie gesagt, eins mit dem Gegenstand, und für jeden Dritten etwas ebenso Unverständliches *wie* der Gegenstand selbst. Alles, was in jenem Princip, das wir die eigentliche *Substanz* der Seele nennen können, potentiâ enthalten ist, muß erst zur wirklichen Reflexion (im Verstand, oder im Geist) gebracht werden, um zur höchsten Darstellung zu gelangen. Hier geht also die Grenze zwischen Theosophie und Philosophie, welche der Wissenschaft Liebende keusch zu bewahren suchen wird, ohne sich durch die scheinbare Fülle des Stoffs in den theosophischen Systemen verleiten zu lassen. Denn freilich unterscheidet sich z. B. jene frühere Philosophie des Nichtwissens von der Theosophie hauptsächlich durch ihre absolute Substanzlosigkeit. Die beiden Formen haben sich gleichsam in die zwei Principien getheilt, aus deren Zusammenwirkung allein wirkliche Wissenschaft entsteht. In Jacobis Philosophie *ist* jenes Princip, von dem wir sagen können, es sey das substantiell *nicht wissende*, aber eben darum nach Wissen begierige, hungrige, der Verstand. Jacobis Gefühl ist eigentlich nur der Hunger nach Wissen. Der Verstand, das positive Princip des Wissens, ist in dieser Philosophie eine Art von Halbwille, der nicht die Kraft hat, das bloße Gefühl, von dem er getrieben ist, als Gefühl aufzuheben, wie das Gefühl des Hungers sich aufhebt durch Anziehen oder Zusichnehmen der Nahrung. Jacobi greift die Substanz nicht an, er stößt sie sogar von sich, und läßt daher auch die Natur ganz *außer* sich; seine Philosophie ist ein Gegensatz gegen alle Naturphilosophie. Der Theosoph aber, in dem Verhältniß als er speculativ ist, ist er auch wesentlich und hauptsächlich Naturphilosoph. Aber wie die Philosophie des Nichtwissens an Mangel, so leidet er an Ueberfüllung mit dem bloßen Stoff des Wissens. Ich habe mit der bisherigen allgemeinen Schilderung des Theosophismus zugleich das merkwürdigste Individuum dieser Gattung, den berühmten *Jakob Böhme* geschildert[1].

[1] Weiteres über Jakob Böhme s. 2. Abth., Bd. III, S. 123. D. H.

Man muß Jakob Böhme, bei dem alles noch lauter und ursprünglich ist, wohl unterscheiden von einer andern Klasse von Mystikern, bei denen nichts Lebendiges und Ursprüngliches mehr anzutreffen, alles schon corrupt ist; in diese Klasse gehört besonders der bekannte St. Martin, man hört in ihm nicht mehr, wie in J. Böhme den ursprünglich ergriffenen, sondern nur noch den Concipisten oder Sekretär fremder Ideen, die noch überdieß schon zu Zwecken anderer Art zubereitet sind; was bei J. Böhme noch lebendig ist, ist bei ihm abgestorben, nur gleichsam noch das Cadaver, die einbalsamirte Leiche, die Mumie eines ursprünglich Lebendigen, wie sie in geheimen, zugleich alchemische, magische theurgische Zwecke verfolgenden Gesellschaften vorgezeigt wird. Vor solchen Mysterien zu warnen, ist Pflicht, zumal wenn man weiß, wie man leicht wissen kann, daß dieser Mysticismus seine Anhänger nicht in den gesunden, sondern gerade in den corruptesten Klassen der Gesellschaft gefunden hat. Ein solcher mit Gewürz, wo nicht mit weit schlimmeren Ingredienzen angesetzter Wein, höchstens gut und dazu bestimmt, einen längst abgestumpften Geschmack noch zu erregen, gehört in die Hexenküche, dahin es Goethe im Faust verwiesen hat. Deutsche Jugend aber möge Gott vor solchem und ähnlichem Höllengebräu jetzt und immer bewahren!

Heutzutag wird der Begriff Mysticismus, Mystiker von Unwissenden auf die seltsamste Art gebraucht, indem sie z. B. jeden, der überhaupt nur an eine Offenbarung glaubt, geschähe dieß übrigens im geschichtlichsten Sinn, schon einen Mystiker nennen. Solchen Leuten wäre z. B. auch Johannes Müller ein Mystiker. Aber dieß ist ein Mißbrauch einer alles zusammenwerfenden, weder Begriffe noch Worte unterscheidenden Zeit. Die falsche Anwendung der Worte: mystisch, Mysticismus, hat aber ihren Grund in einem noch allgemeineren Mißverstand dieser Worte, indem man nämlich derselben sich bedient, um eine gewisse materielle Beschaffenheit von Lehren oder Behauptungen anzudeuten. Der kurze Begriff von mystisch, den sich viele gemacht haben, ist dieser: alles, was über mein individuelles Begreifungsvermögen hinausgeht, werde ich mystisch nennen — gesetzt selbst, es wäre ein Satz, der durch rein

wissenschaftliche und vollkommen methodische Entwicklung gewonnen wäre, denn es soll einmal nichts über unser Begreifungsvermögen hinausgehen, noch soll jemand erreicht zu haben behaupten, was wir ein für allemal als nicht zu erreichen erklärt haben. Dieser Kunstgriff, gegen eine Behauptung, die vor allem geprüft werden sollte, durch ein bloßes Wort ein Präjudiz zu begründen, ist freilich leichter als wissenschaftliche Untersuchung. *Τὸ μυστικόν* heißt alles, was verborgen, geheim ist. Materiell betrachtet ist aber alles verborgen, alles mystisch, und diejenigen, welche sich am meisten wissen mit dem beliebten Wort: „Ins Innere der Natur dringt kein erschaffner Geist", erklären ja eben damit die Natur selbst für mystisch. In der That das vorzugsweise Mystische ist gerade die Natur, und in der Natur wieder das am meisten Materielle, und was vielleicht jene Feinde aller Mystik für das am wenigsten Mystische halten, z. B. ihr Gefühl für gutes Essen und Trinken — die Sinnlichkeit überhaupt und die Wirkungsweise der Sinne, dieß ist doch wohl von allem, was in der Natur vorkommt, das Allerverborgenste. Solche Worte übrigens, mit welchen man zum voraus gewisse Begriffe und Behauptungen auszuschließen oder zum Verstummen zu bringen sucht, sind ganz würdig einer liberal zu seyn sich rühmenden, wahrhaft aber im höchsten Grad illiberalen Zeit, in welcher die Geistesbeschränktheit, die Seichtigkeit und die offenbare Unwissenheit die Denkfreiheit für sich begehrt, die sie nur allein der Einsicht und dem Genie versagt.

Das Wort „mystisch" hat in der Literatur zunächst immer nur eine formelle Unterscheidung bezeichnet. Wollte man diesen Begriff auf das Materielle ausdehnen, so müßte z. B. der Rationalismus in seiner höchsten, objektiven Gestalt Mysticismus genannt werden, denn beide stimmen der Materie, dem Inhalt nach überein, beide kennen nur die substantielle Bewegung [1]. Dennoch ist der Mysticismus von jeher bestimmt worden als ein Gegensatz des Rationalismus. Mystiker ist also niemand durch das, was er behauptet, sondern durch die Art, wie er es behauptet. Mysticismus drückt nur den Gegensatz gegen formell wissenschaftliche Erkenntniß aus. Keine Behauptung ist

[1] Vgl. 2te Abth., Bd. III, S. 124. D. H.

bloß des Inhalts wegen, sey er auch übrigens beschaffen wie er wolle, mystisch zu nennen, selbst dann nicht, wenn sie zufällig diesem Inhalt nach mit der Behauptung irgend eines Mystikers übereinstimmen sollte. Denn wenn man alles das nicht behaupten sollte, was irgend einmal auch ein Mystiker behauptet hat, so dürfte man am Ende gar nichts behaupten. — Mysticismus kann nur jene Geistesbeschaffenheit genannt werden, welche alle wissenschaftliche Begründung oder Auseinandersetzung verschmäht, die alles wahre Wissen nur von einem sogenannten inneren, auch nicht allgemein leuchtenden, sondern im Individuum eingeschlossenen Licht, aus einer unmittelbaren Offenbarung, aus bloßer ekstatischer Intuition oder aus bloßem Gefühl herleiten will, wie denn, wenn man sich über den Ausdruck versteht, z. B. auch die Jacobische Gefühlsphilosophie mystisch genannt werden kann und oft genug so genannt worden ist; nur daß es ihr gänzlich an dem substantiellen Inhalt des eigentlich-speculativen Mysticismus fehlt. Dieselbe Wahrheit kann also bei dem einen mystisch seyn, die bei dem andern wissenschaftlich ist, und umgekehrt. Denn bei dem, der sie aus einer bloß subjektiven Empfindung oder aus einer angeblichen Offenbarung ausspricht, ist sie mystisch; bei dem, der sie aus den Tiefen der Wissenschaft herleitet und sie daher auch allein wahrhaft versteht, ist sie wissenschaftlich.

Das wahre Kennzeichen des Mysticismus ist der Haß gegen klare Einsicht — gegen Verstand, der in unserer Zeit ein so erwünschtes Uebergewicht erhalten, — gegen Wissenschaft überhaupt. Da nun aber nicht bloß Mystiker, sondern gar viele von denen, welche über und gegen Mysticismus schreien, ebenso sehr als irgend ein Mystiker Feinde der Wissenschaft sind, so müßte man eigentlich sie selbst Mystiker nennen, wenn man nicht vorzöge, sie für die wahren und eigentlichen Obscuranten zu erklären.

Ueber den nationellen Gegensatz in der Philosophie.

Wer unserer geschichtlichen Entwicklung bis hieher gefolgt ist, konnte leicht die Bemerkung machen, daß diese im Fortschreiten mehr und mehr auf deutsche Philosophie sich zusammenzog. Wenn er nun ferner aus diesen Vorträgen die Art deutscher Philosophie, und um was es der Philosophie in Deutschland zu thun ist, kennen gelernt hat, und einen Blick werfen will auf den Zustand der Philosophie in dem übrigen Europa, so wird er nicht umhin können zu urtheilen: Philosophie in diesem Sinn existire zwar in Deutschland, aber nicht in der Welt. Dieß ist aber bedenklicher, als man auf den ersten Blick glauben möchte. Denn wenn wir jenen Sinn nicht für einen bloß zufälligen, sondern wesentlichen halten müssen, so wäre man dann genöthigt, weiter zu sagen: es gebe überhaupt nur eine Philosophie in Deutschland, aber nicht in der übrigen Welt. Es ist also wohl der Mühe werth, am Ende dieser Entwicklung die Frage aufzuwerfen, ob und inwiefern diese Differenz zwischen den Deutschen und den andern europäischen Nationen wirklich existire, und in diesem Fall, wie sie zu begreifen und zu erklären sey. Da nun aber der Unterschied selbst gar nicht abzuleugnen scheint, da es offenbar ist, daß während die Deutschen noch immer ein großes Interesse des Gemüths und Geistes für Philosophie an den Tag legen, die andern europäischen Völker, Engländer und Franzosen insbesondere, eine große Abneigung gegen Speculation zeigen, und den Betrieb wissenschaftlicher Philosophie seit geraumer Zeit ganz aufgegeben haben, so scheint zunächst bloß von der Ursache dieses Unterschieds die Rede seyn zu können. Da möchte es denn aber schwer seyn, eine allgemein gültige

Antwort, d. h. eine solche zu finden, die der Deutsche ebensowohl als der Franzos, und umgekehrt der Engländer ebensowohl als der Deutsche anzuerkennen geneigt wäre. Denn wie sich der Franzos unsere Vorneigung zur Speculation und Philosophie erklärt, können wir uns ohngefähr denken, wenn wir es auch nicht wüßten, und wie es der Engländer ansehen würde, wenn der Deutsche seinen Vorzug in Ansehung der Philosophie aus der tieferen Gemüths- und Geistesanlage seiner Nation erklären wollte, können wir uns auch wohl vorstellen. Wollte der Deutsche etwa die Vorzüge seiner Sprache geltend machen, von der Leibniz geurtheilt, die Speculation sey ihr eingeboren, so müßte ja das von dem Englischen wenigstens einigermaßen auch gelten; der Engländer würde entgegnen: gerade in den Ausdrücken der Grundbegriffe, die in den Wurzeln einer Sprache zu suchen sind, sey seine Sprache größtentheils der deutschen verwandt; außerdem aber würde eine größere Tiefe der Anlage sowohl als der philosophischen Beschaffenheit der Sprache wohl einen Unterschied des Erfolgs erklären, nicht aber, wovon eigentlich die Rede ist, daß Franzosen und Engländer Philosophie in deutschem Sinn gar nicht anerkennen.

Eher ließe sich vielleicht eine geschichtliche Erklärung hören, die das fortdauernde und immer wieder erregte Interesse der Deutschen an Philosophie von dem Glaubenszwiespalt, von der Coexistenz gleich berechtigter Religionsbekenntnisse in Deutschland herleitete, und wer, der nur einen Blick auf den Gang der Philosophie in Deutschland werfen will, wird nicht in dem wirklich religiösen Ernst, in der enthusiastischen Art selbst, mit der die Philosophie zum Theil in Deutschland betrieben worden, ein Bedürfniß erblicken, jene That der Emancipation, an der bekanntlich alle deutschen Völker ohne Ausnahme, mehr oder weniger, theilgenommen, gleichsam zu versöhnen, und die äußerlich verlorene Einheit innerlich und auf dem Felde der Wissenschaft wiederherzustellen. Diese geschichtliche Hinweisung würde dann allerdings erklären, wie und wodurch in Deutschland das Interesse an der Philosophie immer rege erhalten und, so oft es einschlummern wollte, stets wieder hervorgerufen und erweckt worden ist. Aber es ist ja nicht bloß von einem Mehr oder Weniger,

es ist von einem Gegensatz in der Sache selbst die Rede, denn die andern verwerfen nicht überhaupt und in jedem Sinne die Philosophie (die Franzosen waren es ja, die dem vorigen Jahrhundert zuerst das Ehrenprädicat des philosophischen ertheilten, und Philosophie war in Frankreich lange genug das Feldgeschrei der bedeutendsten Schriftsteller und selbst Staatsmänner) — also nicht Philosophie überhaupt verwerfen die andern, sondern nur Philosophie im deutschen Sinn. Uns steht nun allerdings frei zu erwiedern, was *sie* für Philosophie halten, sey es gar nicht, und nur *wir* wissen, was Philosophie sey. Aber theils ist damit so viel *nicht* gesagt, als auf den ersten Blick scheint, denn auch bei uns ist schon manchem gesagt worden, daß, was er für Philosophie gebe, nichts weniger als das sey; die Deutschen lassen es an der Artigkeit untereinander nicht fehlen; theils scheint es doch aller Vernunft entgegen, ganzen sonst vorzüglich begabten Nationen eine Unfähigkeit für Philosophie zuzuschreiben, eine Erklärung, die um so sonderbarer wäre, als sie doch auf jeden Fall nur eine temporäre seyn könnte; denn dem Volk, das einen Cartesius, einen Mallebranche und Pascal hervorgebracht hat, Gemüths- und Geistesanlage zur Philosophie völlig abzusprechen, möchte man doch wohl vor sich selbst nicht rechtfertigen. Und so sehen wir uns doch am Ende genöthigt, wenigstens für *möglich* zu halten, daß jener Entfernung von der Philosophie im deutschen Sinn, die wir bei den andern Völkern wahrnehmen, etwas Wahres und Richtiges zu Grunde liegen könnte. Und so führt uns die Unmöglichkeit, auf die zweite Frage eine andere zulängliche Antwort zu finden als die Annahme, daß die andern in ihrer bisherigen Abneigung gegen Philosophie im deutschen Sinn doch auch auf gewisse Weise Recht gehabt haben können, dieses führt uns denn auf die erste Frage zurück, worin eigentlich der Unterschied in dieser Beziehung bestehe, und da dieser nur in der *Art* der Philosophie liegen kann, welche Art von Philosophie es sey, die den andern Völkern allein zusagt, und wie die von uns vorzugsweise so genannte Art sich zu jener verhalte.

Hierüber bedarf es aber keines langen Nachdenkens. Jene andern nämlich behaupten, Philosophie sey eine Erfahrungswissenschaft, und

wollen sie nur als solche; der Deutsche aber behauptet bis jetzt wenigstens, Philosophie sey eine reine Vernunftwissenschaft, und will sie ebenfalls nur als solche. Versteht man nun unter Empirismus die Behauptung, daß es kein anderes Wissen gebe als aus Erfahrung, demnach daß auch nur Erfahrungsmäßiges gewußt werden könne, so ist gleichwohl, je nachdem man mit dem Wort erfahrungsmäßig einen anderen Sinn verbindet, auch der Sinn jener Behauptung ein verschiedener.

Was man gewöhnlich und zunächst unter Erfahrung versteht, ist die Gewißheit, die wir durch die Sinne von äußeren Dingen und deren Beschaffenheit erhalten. Nächstdem spricht man auch von einer Erfahrung des inneren Sinns, die durch Selbstbeobachtung, durch Beobachtung der Vorgänge und Veränderungen im eignen Innern gewonnen wird. Bleibt man nun dabei stehen, und denkt sich unter Erfahrungsmäßigem nur, was unmittelbar Gegenstand des äußeren und inneren Sinns werden kann, so ist die äußere Sinnenerfahrung von den empirischen Naturwissenschaften in Beschlag genommen; für die Philosophie blieben also nur die Erfahrungen des inneren Sinns übrig. Die Philosophie würde demnach bloß in einer Analyse, höchstens zugleich einer Combination der inneren Erscheinungen und der Vorgänge des Bewußtseyns, kurz in dem bestehen, was wir eine gute (vollständige) empirische Psychologie nennen. Das ist nun auch so ziemlich die Vorstellung, die sich die Franzosen von Philosophie machen; und diese Vorstellung ist allerdings nach den Begriffen, mit welchen wir z. B. bis jetzt die Philosophie angesehen, eine ziemlich geringfügige. Wenn man aber bedenkt, daß viele unter uns sind, denen nicht nur kein höherer Begriff der Philosophie beiwohnt, sondern die ganz dasselbe behaupten, daß die Philosophie über die Thatsachen des Bewußtseyns, d. h. also über den Umkreis einer Psychologie oder subjektiven Anthropologie, im Allgemeinen nicht hinausgehen könne, so sieht man nicht eigentlich, worin der große Unterschied wenigstens eines ansehnlichen Theils dessen, was sich in Deutschland Philosophie nennt, und dessen, was in Frankreich so genannt wird, bestehen soll.

Ja so große Verehrung wir dem Namen Kants schuldig sind, so

liegt doch am Tage, daß, wenn wir bloß auf das Resultat sehen, nicht einleuchten will, um wie viel besser derjenige daran sey, der bei Kant, als der noch früher bei Locke und Condillac stehen bleibt. Denn Locke hat einen Versuch über den menschlichen Verstand, Kant eine Kritik der reinen Vernunft geschrieben, die viel methodischer ist, aber auch um ein gut Theil nicht bloß schwerfälliger, sondern in der Hauptsache unverständlicher. Locke behauptet, daß nicht nur alle menschlichen Vorstellungen, sondern auch alle unsere Begriffe, selbst die wissenschaftlichen nicht ausgenommen, mittelbar von der Erfahrung abgeleitet sind. Kant gibt uns zwar gewisse von der Erfahrung unabhängige Begriffe zu; da sie aber doch nur einer Anwendung auf Gegenstände der Erfahrung fähig sind, so werden wir durch sie nicht unabhängiger von der Erfahrung — das Resultat ist für uns dasselbe; denn den besondern Weg ins Uebersinnliche, den Kant in seiner Moralphilosophie gefunden hat, könnte sich auf gewisse Art auch der Empirismus noch gefallen lassen. Denn gleichwie Kant das unbedingt gebietende Sittengesetz in uns gleichsam zum Zeugen der Existenz Gottes macht, so läßt es auch Locke nicht daran fehlen, Bürgschaften dieser Existenz in unserem Bewußtseyn aufzuzeigen. Aber zwischen beiden ist der große Unterschied, daß gleichwohl Kant in der theoretischen Philosophie Gott zum Gegenstand einer Vernunftidee macht. Dieß ist aber eben das πρῶτον ψεῦδος der neuern Philosophie; es ist nicht einzusehen, wie, wenn es keine auch noch so unbedeutende Persönlichkeit gibt, die nicht außer der Vernunft noch mehr und Reelleres zu ihrer Erkenntniß fordert, wie gerade die höchste und vollkommenste Persönlichkeit sich uns durchaus nicht anders als mittelst einer reinen Vernunftidee kundgeben sollte. Durch Kant war also der Rationalismus in der Philosophie proklamirt (vorher war man darüber, besonders in Ansehung der Idee Gottes, doch nicht so im Klaren). Kant wehrte zwar und verbot allen theoretischen Gebrauch dieser Idee, allein er hatte gut wehren; wenn Gott eine Vernunft-Idee ist, so kann sich die Vernunft nicht nehmen lassen, diese Idee auch als solche zu verwirklichen; natürlich kann dieß nicht anders als ebenfalls in einem bloßen Vernunftsystem geschehen — und dieß, nichts anderes, hat die

spätere Philosophie unternommen. Der Empirismus, indem er auf das Daseyn Gottes stets nur, wie auf die Existenz einer anderen Persönlichkeit, aus empirischen, erfahrungsmäßigen Spuren, Merkmalen, Fußstapfen oder Kennzeichen schließt, begründet dadurch jenes wohlthätige freie Verhältniß zu Gott, das der Rationalismus aufhebt, und wie man gestehen muß, daß noch heutzutage, wenn, wie in den späteren Zeiten des griechischen und römischen Verfalls, nur zwischen Stoicismus und Epicureismus die Frage wäre, das epicureische System gerade durch das, was in ihm das Absurde scheint, das sogenannte clinamen atomorum, durch das es den Zufall gewissermaßen als höchstes Princip einführt, wie, sage ich, das epicureische System trotz oder vielmehr wegen dieser Ungereimtheit auch heute noch als eine Zuflucht der Freiheit von jedem freien und freiheitliebenden Geiste vor dem stoischen ergriffen und aufgesucht werden müßte, so, wenn wir nur die Wahl hätten zwischen dem Empirismus und der alles niederdrückenden Denknothwendigkeit eines aufs Höchste getriebenen Rationalismus, würde kein freier Geist Anstand nehmen können, sich für den Empirismus zu entscheiden.

Der Empirismus läßt also selbst eine höhere Betrachtungsweise zu, oder ist von einem höhern Standpunkt zu fassen, als von welchem ihn der herkömmliche oder wenigstens seit Kant gewöhnliche Begriff faßt, der nämlich alles Intelligible jenseits — nicht nur der Verstandesbegriffe, sondern ursprünglich und zuerst jenseits aller Erfahrung verweist. Daher die jetzt gewöhnliche Erklärung, der Empirismus leugne alles Uebernatürliche; aber dem ist nicht so. Der Empirismus, weil er dieß ist, leugnet darum nicht nothwendig das Uebernatürliche, noch nimmt er die rechtlichen und sittlichen Gesetze so wie den Inhalt der Religion als etwas bloß Zufälliges an, nämlich in dem Sinn, daß er alles auf bloße Gefühle reducirte, die selbst nur das Erzeugniß der Erziehung und Gewohnheit wären, wie es allerdings David Hume gethan, der übrigens dasselbe in Bezug auf die Art von Nothwendigkeit, mit der wir Ursache und Wirkung in Gedanken verknüpfen, behauptete. Es gibt selbst einen höheren und niedereren

Begriff des Empirismus. Denn wenn das Höchste, wozu gewiß nach allgemeiner Uebereinstimmung selbst der bis jetzt anders Denkenden, die Philosophie gelangen kann, eben dieses seyn würde, die Welt als frei Hervorgebrachtes und Erschaffenes zu begreifen, so wäre demnach Philosophie in Ansehung der Hauptsache, die sie erreichen kann, oder sie würde, gerade indem sie ihr höchstes Ziel erreicht, Erfahrungswissenschaft, ich will nicht sagen im formellen, aber doch im materiellen Sinn, nämlich daß ihr Höchstes selbst ein seiner Natur nach Erfahrungsmäßiges wäre. — — Wenn daher bis jetzt jener nationelle Gegensatz in Ansehung der Philosophie wirklich besteht, so zeigt dieser Zwiespalt zunächst nur, daß diejenige Philosophie, in der sich die Menschheit selbst zu erkennen vermöchte, die wahrhaft allgemeine Philosophie, bis jetzt noch nicht existirt. Die wahrhaft allgemeine Philosophie kann unmöglich das Eigenthum einer einzelnen Nation seyn, und solang irgend eine Philosophie nicht über die Grenzen eines einzelnen Volks hinausgeht, darf man mit Zuversicht annehmen, daß sie noch nicht die wahre sey, wenn vielleicht auch auf dem Weg dazu.

Es ist freilich eine klägliche Pusillanimität und enge Beschränktheit, wenn die Philosophie, z. B. in Frankreich, von dem ganzen weiten und großen Reich der Erfahrung nichts für sich in Anspruch nimmt, als das schmale und enge Gebiet kleinlicher, psychologisch genannter Beobachtungen und Analysen. In Frankreich selbst ist die einheimische Philosophie oder, wie sie neuerdings genannt worden, Ideologie ohne alle eigentliche Achtung, mehr höflich geduldet und behandelt, als anerkannt[1]. Wenn es einigen jüngeren Männern in Frankreich gelungen ist, einen gewissen Enthusiasmus für Philosophie zu erregen, so war es *hauptsächlich* nur, inwiefern sie die äußere Moral Kants der leichtsinnigen Frivolität ihrer Nation entgegensetzten, und an ihr die Mittel einer vorerst moralischen Regeneration ihres Volks gefunden zu haben glaubten. Die wahren Beförderer der Philosophie in Frankreich und England sind ihre großen Naturforscher, und man kann es den Engländern insofern

[1] Diese Worte sind einige Jahre vor der gleich folgenden Vorrede zu Cousins Schrift geschrieben. D. H.

wohl zu gut halten, wenn Philosophie bei ihnen vorzugsweise, ja fast ausschließlich Physik bedeutet. — Vorzugsweise von Seiten der Naturwissenschaft scheinen deutsche Ideen in Frankreich Eingang zu finden. Wer z. B. manche neuere Untersuchungen der Franzosen über Anatomie des Gehirns liest, wird mit Verwunderung eine neue Sprache, eine neue Art des Ausdrucks, die man in Deutschland noch vor Kurzem mit dem Beiwort poetisch zu schimpfen glaubte, eine neue durchaus deutsche Auffassungsart finden; selbst Cuvier zeigt in seinen neuesten Schriften über Geologie und Naturgeschichte der Vorwelt, daß gegenüber von diesen großen Erscheinungen deutsche Ideen über die Naturgeschichte der Erde und selbst deutscher Ausdruck großen Einfluß auf ihn gewonnen haben. Und ebenso möchte denn, wie aus Einigem zu schließen, deutsche Wissenschaft vorzüglich auch von der Seite des Geschichtlichen und der Alterthums-Forschungen in Frankreich und England Eingang finden. Verkehrt, geradezu verkehrt wäre es also, jene andern Nationen von der Lehre des Empirismus, die sie mit so großem anderweitigem Vortheil verfolgen, zurückrufen wollen; für sie wäre dieß in der That eine rückgängige Bewegung. Es ist nicht an ihnen, es ist an uns Deutschen, die seit der Existenz der Naturphilosophie aus der traurigen Alternative einer in der Luft schwebenden, jeder Grundlage entbehrenden Metaphysik (über die sie mit Recht sich lustig machen) und einer unfruchtbaren,ariden Psychologie herausgetreten sind, — es ist an uns, sage ich, das System, das wir zu ergreifen und zu erreichen hoffen dürfen, jenes positive System, dessen Princip eben wegen dieser seiner absoluten Positivität selbst nicht mehr a priori, sondern nur a posteriori erkennbar seyn kann, bis zu dem Punkt auszubilden, wo es mit jenem — in gleichem Verhältniß erweiterten und geläuterten — Empirismus zusammenfließen wird [1].

[1] Man vergleiche 2. Abth., Bd. III, S. 109 ff. D. H.

Darstellung des philosophischen Empirismus.

Aus der Einleitung in die Philosophie.

Vorgetragen in München, zuletzt im Jahr 1836.

(Aus dem handschriftlichen Nachlaß.)

Die Erfahrung, durch welche die höchste Erkenntniß vermittelt ist, kann selbst schon nur eine philosophische oder eine solche seyn, die das Resultat philosophischer Bestrebungen ist, und wenn unter den philosophischen Systemen seit Cartesius außer der ehemaligen Metaphysik, die ihren Zweck darum nicht erreichte, weil sie zu wenig tief in die Erfahrung einging, zu sehr mit bloß allgemeinen Begriffen operirte, die andern, namentlich das des Spinoza, eigentlich selbst nur zuletzt auf irgend einer Thatsache beruhten, die sie fälschlich für die wahre und höchste hielten, so können wir sagen, all diese Systeme haben, direkt oder indirekt, nur zur Ergründung oder zur Ausmittelung der eigentlichen Thatsache gedient, um deren Erklärung es in der Philosophie zu thun ist, und die, einmal gefunden, über das Princip selbst keinen Zweifel mehr läßt. Man kann daher die frühern Bestrebungen in der Philosophie (seit Cartesius) alle mit dem Experiment in der Naturwissenschaft vergleichen. Es scheint freilich nichts leichter, als die Thatsache namhaft zu machen, welche die Philosophie zu erklären hat. Allein bedenken Sie, welche Mühe und Arbeit selbst in der Naturwissenschaft es kostet, auch nur bis zur wahren Thatsache in höchst einzelnen Erscheinungen zu gelangen. Man wird etwa sagen: Philosophie solle die Thatsache der Welt erklären. Aber was ist denn nun an dieser Welt die eigentliche Thatsache? Die wahre Thatsache ist jederzeit etwas Innerliches. Die Thatsache einer gewonnenen Schlacht z. B. sind nicht die einzelnen Angriffe, Kanonenschüsse u. s. w., oder was sonst von der Sache bloß äußerlich wahrgenommen werden kann. Die wahre, die eigentliche Thatsache ist nur im Geiste des Feldherrn. Die rohe, bloß äußere Thatsache eines Buchs ist, daß hier Buchstaben und Wörter

neben und nach einander stehen; aber was an diesem Buch die wahre Thatsache ist, weiß nur der, der es versteht. Bloß äußerlich angesehen unterscheidet sich ein geistvolles oder tiefgedachtes Werk nicht von einem seichten oder völlig sinn- und gedankenlosen. Wer also bloß bei dem Aeußern stehen bleibt, weiß von dem, was bei einem geistvollen Buch die eigentliche Thatsache ist, durchaus nichts. Aus diesem Beispiel erhellt, daß in allen möglichen Untersuchungen die Ausmittlung der reinen, der wahren Thatsache das Erste und Wichtigste, aber auch zugleich das Schwerste ist. Die Ursache, warum uns besonders im Einzelnen der Natur so vieles ganz räthselhaft erscheint, ist, weil wir noch gar nicht einmal dahin gekommen, dazu gelangt sind, die eigentliche Thatsache zu wissen. Wenn nun aber die Ausmittlung der Thatsache in der Natur dem Natur-, in der Geschichte dem Geschichtsforscher angehört, so fällt die große Thatsache der Welt lediglich der Philosophie anheim, die ja davon auch den Namen Weltweisheit erhalten hat, der jedoch nur für die eine Seite paßt, denn die Philosophie hat noch einen größeren Inhalt als die Welt.

Das geschichtlich Erste in der Philosophie, ihr geschichtlich erstes Bestreben wird also nur eben dahin gehen können, das was an der Welt die eigentliche, die reine Thatsache ist, zu erforschen, und es ist daher keineswegs herabsetzend für die frühern Systeme, wenn man sagt, daß sie nur Experimente gewesen, die dazu dienten, jene Thatsache immer deutlicher und immer reiner hervorzuheben und von allem sie Verdunkelnden abzuscheiden; es ist kein Tadel, gesetzt auch sie haben sich für etwas anderes und für mehr als bloße Experimente angesehen. Im Gegentheil eben dadurch, und inwiefern jedes System dieser Thatsache näher gekommen ist, sind sie gerechtfertigt; keines dieser Systeme war umsonst; der philosophische Geist hat sich keiner der Stufen zu schämen, auf denen er verweilte; diese Systeme sind eigentlich nicht verschiedene Philosophien, sondern nur verschiedene Versuche, die Thatsache auszumitteln, um deren Begreifen es zu thun ist, und jedes folgende System nimmt die Thatsache an dem Punkt auf, wo der frühere Versuch sie gelassen hatte. Die letzte ganz rein dargestellte Thatsache

wird also auch nichts anderes als das Resultat aller philosophischen Untersuchungen bis auf unsere Zeit enthalten.

Ohne Zweifel nun hat die Naturphilosophie die Thatsache tiefer als jede vorhergehende aufgefaßt. Es versteht sich dieß eigentlich von selbst, da die Naturphilosophie die anderen Versuche und damit die durch die früheren Systeme gewonnene Erfahrung *vor* sich hatte; sie unterschied sich von den früheren Systemen im Grunde nur dadurch, daß sie diese Thatsache reiner und vollkommener ausgemittelt hatte, ja daß sie die eigentliche Thatsache der Welt, um deren Erklärung es in der Philosophie zu thun ist, zuerst ausgesprochen und insofern in der Erfahrung eine weit breitere Basis hatte als eines der früheren Systeme. Worin bestand die reine Thatsache? Sie läßt sich so aussprechen: die Genesis der ganzen Natur (ich bemerke, daß dieses Ausgehen von der *Natur*, anstatt, wie Kant, von dem erkennenden *Subjekt* auszugehen, daß diese der Natur gegebene Priorität auf jeden Fall schon dadurch gerechtfertigt ist, daß das erkennende Subjekt das erkennbare Objekt nothwendig zu seiner Voraussetzung hat) die Genesis der ganzen Natur beruht einzig auf einem Uebergewicht, welches fortschreitender Weise dem Subjekt über das Objekt bis zu *dem* Punkt gegeben wird, wo das Objekt ganz zum Subjekt geworden ist, im **menschlichen** Bewußtseyn. Was *außer* dem Bewußtseyn gesetzt ist, ist dem Wesen nach eben dasselbe, was auch *im* Bewußtseyn gesetzt ist. Die ganze Natur bildet daher *Eine* zusammenhängende Linie, welche nach der einen Richtung in überwiegende Objektivität, nach der andern Seite in entschiedene Uebermacht des Subjektiven über das Objektive ausläuft, nicht daß in dem letzten Punkt das Objekt völlig vertilgt oder vernichtet wäre, denn vielmehr liegt es auch dem nun ganz in Subjektivität verwandelten noch immer zu Grunde, sondern nur daß das Objektive relativ gegen das Subjektive in die Verborgenheit zurückgetreten, gleichsam latent geworden ist, wie in dem durchsichtigen Körper darum, weil er dieß ist, die finstere Materie nicht verschwunden, sondern nur in Klarheit verwandelt ist. In der ganzen Linie befindet sich kein Punkt, wo bloß das eine oder das andere wäre auch auf dem äußersten Punkt des noch für uns erkennbaren, aber

übrigens mit der überwiegendsten Objektivität gesetzten Realen zeigt sich das Objektive schon von dem Subjektiven angegriffen und afficirt, und ebenso verhält es sich auf dem entgegengesetzten Punkt der nun völlig überwiegenden Subjektivität. Auch hier ist das Objektive nicht der Substanz nach aufgehoben, sondern dasselbe, was das reine Objektive = B war, ist nun ganz als Subjektive, als A gesetzt, wobei aber das B dem A noch immer zu Grunde liegt, indem A nicht ein einfaches, sondern ein aus B überwundenes A ist, so daß es, obgleich nun A seyend, doch B immerfort und beständig in sich hat und voraussetzt. In der ersten Freude über diese zuerst wahrgenommene durchgängige Subjekt-Objektivität wurde dieses Verhältniß mit der durchgängigen Polarität in der Natur verglichen. Wie sich nämlich die in einem Magnet an einander gebundenen Potenzen gegenseitig so verhalten, daß jede die ihr homologe oder gleiche flieht, die ihr entgegengesetzte mit Begierde an sich zieht, und wie dieses Festhalten seines Gegensatzes gleichsam das erste Zeichen des Lebens in der Natur ist, so wurde angenommen, daß das Concrete, Reale durchaus nur da sey, sich behaupte, indem es weder reine Subjektivität, noch reine Objektivität, sondern immer ein Subjektivität gleichsam anziehendes Objektives sey. Im Großen und Ganzen ist freilich nach der einen Seite des Universums überwiegende Objektivität, nach der andern überwiegende Subjektivität, in der Mitte — dem menschlichen Bewußtseyn — eine Art von Indifferenzpunkt. Aber dieß darf nicht so vorgestellt werden, als ob in irgend einem Punkt, auf irgend einem Theil des Wegs bloß das eine oder bloß das andere wäre, sondern wie jede magnetische Linie im Ganzen (sie mag so groß oder so klein angenommen werden, als sie will) nicht mehr als die drei Punkte enthält, nämlich die beiden Pole und den mittleren, der Indifferenzpunkt genannt wird, wie also im Ganzen einer magnetischen Linie nur diese drei Punkte sind, aber jeder Theil der Linie für sich betrachtet wieder die drei Punkte enthält, und jeder Punkt, je nachdem er betrachtet wird, Nordpol, Südpol oder Indifferenzpunkt ist — wie also hier die Bestimmung jedes Punkts eine bloß relative ist, ebenso ist es im Ganzen des Universums, es gibt nichts, das absolut subjektiv

oder objektiv wäre, dasselbe kann gegen ein anderes subjektiv, gegen ein anderes objektiv seyn; alles, was in die Sphäre der Erkennbarkeit fällt, ist schon nur ein durch Subjektivität afficirtes Objektives; nach der einen Seite (der sogenannten todten Natur) ist das Objektive noch vorherrschend; in der lebendigen animalischen Natur zeigt sich das Objektive schon ganz als Unterworfenes und gleichsam im Dienste des Subjektiven, bis es im menschlichen Bewußtseyn als Objektives ganz latent, zum bloßen Grund des Subjektiven geworden ist. Wer den starren Gegensatz kennt, in welchem durch Fichte Subjektives und Objektives auseinander gehalten war, wird begreifen, daß dieses anschauliche Gleichniß mehr als alle bloß begrifflichen Bestimmungen dazu beigetragen hat, die Zeit über jenen Gegensatz hinwegzuheben, und man kann insofern denen, welche hintennach, nämlich wie die Hauptsache gewonnen war, bessere Darstellungen gefunden zu haben meinten, ihre Freude wohl gönnen. Diese bei der ersten Entwicklung gebrauchte Analogie mag indeß allerdings als Beweis dienen, daß das Ganze ursprünglich nur auf einer glücklichen Wahrnehmung beruhte, die ihren Werth behält, wenn die falschen Zuthaten, die etwa hinzugekommen sind, längst wieder abgethan und beseitigt seyn werden.

Der reine Gewinn, den die Naturphilosophie brachte, war also zunächst nur die Einsicht in die Thatsache, die wir im allgemeinsten Ausdruck so aussprechen können: der gemeine Weltproceß beruht auf einem fortschreitenden, wenn auch (vielleicht selbst in der Natur) immerfort bestrittenen, Sieg des Subjektiven über das Objektive. (Dieses Fortschreiten vom Objektiven ins Subjektive ist gleichsam das Losungswort der allgemeinen Bewegung, welche die Wissenschaft darzustellen hat. Das Wesentliche war eben dieser Fortschritt vom Objektiven ins Subjektive, da in der entgegengesetzten Richtung kein Fortschritt und also keine Wissenschaft möglich ist). Doch auch die Naturphilosophie fand in sich selbst eine Schranke, die sie nicht sogleich überwinden konnte.

Worin bestand diese Schranke der Naturphilosophie? Um es mit Einem Wort zu sagen, darin, daß im Grunde auch sie nicht über die bloße Thatsache hinausgekommen war. In der reinen Thatsache ist

eigentlich nichts enthalten, als daß der Weltproceß auf einem Uebergewicht beruht, das dem Subjekt stufenweise über das Objekt gegeben wird — ob aber dieses Uebergewicht ein aus der Natur des sich erzeugenden, sich selbst verwirklichenden Wesens nothwendig folgendes, oder ob es ein durch freie Ursächlichkeit hervorgebrachtes und ertheiltes ist, wird durch die bloße Thatsache nicht entschieden. Alles, was über die reine Thatsache hinzugesetzt worden, ist bloß Erzeugniß eines Schlusses. Jeder bloße Schluß ist aber schon an sich etwas Zweifelhaftes und besonders darum, weil es immer möglich bleibt, daß ihm nur eine mehr oder weniger beschränkte Auffassung der Thatsache zu Grunde liegen kann, und daß eine vollkommenere, tiefer eindringende Auffassung zu einem ganz anderen Schluß führen würde. Auf jeden Fall müssen wir also auf die Thatsache zurückgehen; dazu muß uns nun außerdem die Ueberlegung veranlassen, wie unbestimmt im Grunde noch immer der Ausdruck der Thatsache ist. Wir bedienten uns, sie auszusprechen, der Begriffe von Subjekt und Objekt, aber diese haben wir bis jetzt bloß als geschichtlich überlieferte und bekannte angenommen. Allein durch durch eine rein wissenschaftliche, von keinem frühern System, sondern von dem Standpunkt, auf dem jeder sich befindet, der zu philosophiren anfängt, ausgehende Entwicklung der wahren Thatsache können wir hoffen, den vollen Gehalt und die letzte entscheidende Bestimmung derselben herbeizuführen. Wir gehen daher jetzt zu der rein wissenschaftlichen Darstellung der Thatsache, zu derjenigen Darstellung fort, mit welcher jede Philosophie, die sich eben vorzutragen anfienge, anfangen könnte.

Hier scheint denn nichts natürlicher, als daß jede Philosophie damit anfange, auf sich selbst zu reflektiren; da sie nun nicht umhin kann, sich bewußt zu werden, daß es in ihr um ein Erkennen zu thun sey, so scheint ebenso natürlich, daß sie vor allem die Art und Natur dieses ihr eigenthümlichen Erkennens zu erforschen suche; unvermeidlich aber wird sie dann ferner die Natur des Erkennens überhaupt in Betracht ziehen müssen. Insofern würde Kant Recht haben, wenn er behauptet, daß die Philosophie mit einer Kritik des Erkenntnißvermögens anzufangen habe, diese könnte zwar nie auf die Wissenschaft selbst, aber

doch zu der Vorwissenschaft der Philosophie — zu jener führen, die noch im Suchen des Anfangs begriffen ist. Wenn eine solche Kritik des Erkenntnißvermögens nur so leicht, und besonders, wenn dieses Vorhaben, das Erkennende zu untersuchen, in der Abstraktion, in welcher man es meint, ausführbar wäre! Man kann sich wohl vorstellen, dabei auf das bloße Erkennen sich beschränken zu können, und damit gewonnen zu haben, daß vorerst das Seyn ausgeschlossen bleibe, nicht in Betracht komme, denn mit dem bloßen Erkennen, weil es uns näher liegt als das Seyn, glaubt man auch leichter und einfacher fertig werden zu können, und dann vielleicht doch von dem Erkennen aus irgend einen Weg in das Seyn finden zu können. Aber eben diese Abstraktion hält nicht Stand. Denn um was ist es hiebei zu thun? Antwort: um ein Erkennen des Erkennens. Dadurch habe ich ja aber das Erkennen selbst zum Gegenstand gemacht, und es damit so gut für ein Seyendes als irgend ein anderes erklärt. Der Gegensatz oder die Unterscheidung zwischen dem Erkennenden und dem Seyenden fällt also gleich mit der ersten Reflexion dahin, und ich kann dem Seyn, das ich vermeiden und gleichsam (wie einen Feind) umgehen wollte, doch nicht ausweichen. Denn sowohl das Erkennende als das, was erkannt wird, — beides ist ein Seyendes, und gerade darin scheinen sie eins, oder dieses scheint ihr Gemeinschaftliches, daß sie — beide — Seyende sind. Es wird sogar nicht fehlen können, daß der, welcher vom bloßen Erkennen ausgeht, das Erkennende als das gleichsam vorzugsweise Seyende ansehe, und daß er dem, was nicht das Erkennende ist, entweder nur ein geringeres oder am Ende gar kein Seyn zugestehe. So hatte Carteſius, der der Philosophie zuerst diese Richtung auf das erkennende Princip gab, zuerst an allem andern Seyn gezweifelt und nur das mit dem Denken identische, im Denken vorhandene Seyn als das gewisse anerkannt. Cogito ergo sum, sagte er. Ich denke, ich zweifle, also bin ich; denken aber ist dem Carteſius nicht bloß jene besondere Aeußerung oder Thätigkeit des erkennenden Subjekts, die wir insgemein Denken nennen. Carteſius nennt Denken jede Funktion des erkennenden Subjekts, so daß er selbst sinnliche Vorstellungen, ja

Empfindungen mit unter die allgemeinen Begriffe des Denkens subsumirt. Indem er also das erste Seyn, um mich so auszudrücken, dem Erkennenden zuschrieb, sah er sich sogleich genöthigt, an der Realität oder wirklichen Existenz desjenigen zu zweifeln, was sich als ein bloß Erkennbares darstellt, namentlich an der Existenz der Körperwelt, und wenn er auch nachher eine subjektive Ueberzeugung von dem wirklichen Daseyn der Körper erworben zu haben vorgab, gestand er diesen doch immer nur ein secundäres, bloß mittelbar (nämlich durch Gott) gewisses Seyn zu. Es ist daher so wenig möglich, das Erkennende von dem Seyn abzuscheiden, daß dieser Versuch vielmehr fast unvermeidlich dahin führt, dem nicht selbst Erkennenden, sondern bloß Erkennbaren alles Seyn abzusprechen, zu behaupten, daß überall nichts sey als Erkennendes, also Geistiges, und alles nicht Geistige bloß in den Vorstellungen der Geister existire, wie dieß in den verschiedenen Systemen des Idealismus oft genug geschehen ist, und wie es gleich unmittelbar nach Carteſius durch Mallebranche und später durch Berkeley geschehen ist, der nichts annahm als Gott und die endlichen Geister, in denen Gott die Vorstellungen der körperlichen Dinge bewirke.

Man muß indeß gestehen, diese Art sich zu helfen, daß man nämlich die Existenz der Körperwelt leugnet, sey gleichsam gegen den Vertrag und gegen die Verabredung. Denn zwischen dem, welcher eine Philosophie lehrt, und denen, welchen er sie mittheilt, besteht das stillschweigende Uebereinkommen, daß jener ihnen die Welt erkläre; dieses Uebereinkommen aber wird verletzt, wenn jener die Erklärung damit anfängt, daß er einen beträchtlichen Theil der Welt gleich als nicht existirend erklärt, etwa wie ein Chirurg, der ein Glied, das er heilen sollte, lieber gleich gar abschneidet, weil dieses doch der kürzeste Weg sey, jemand von der Ungelegenheit, die es ihm verursacht, zu befreien. Es ist kein geringer Beweis von der Stärke, die der allgemeine Verstand, und von einer gewissen Reife, welche die geistige Erfahrung erlangt hat, daß Erklärungen, die sich auf diese Weise zu helfen suchen, in unserer Zeit durchaus kein Gehör mehr finden würden, und will man gerecht seyn, so muß namentlich die Naturphilosophie in dieser

Hinsicht als der Wendepunkt anerkannt werden: denn so lange, als nicht die innere Identität von Natur und Geist erkannt und aufgestellt war, drohte der Idealismus noch immer, wie er denn unmittelbar vor jener Zeit in Fichte noch seinen letzten Ausbruch genommen hatte.

Man kann also die Philosophie — aufrichtiger Weise — nicht anders als mit dem Vorsatz anfangen, auch dem nicht erkennenden Theil der Welt ein Seyn zuzugestehn, nicht gerade daß er in demselben Sinn seyend sey, in welchem das Erkennende es ist, aber doch auch nicht ganz und gar nicht seyend. Ich mag von dem, was nicht in dem hervorragenden Sinne, wie das seiner Bewußte, seyend ist, etwa des Ausdrucks mich bedienen, es sey gegen dieses oder verglichen mit ihm das nicht Seyende, womit immer nur ein relatives nicht-Seyn ausgedrückt und gar wohl verträglich ist, daß eben dasselbe in sich selbst oder bloß mit sich selbst verglichen nicht nichts, sondern allerdings etwas — allerdings seyend ist. In diesem Sinn haben griechische Philosophen von dem μὴ ὄν auf eine Weise geredet, die manchen widersprechend schien, indem sie von dem nicht Seyenden doch als von einem irgend wie Seyenden reden. Die Erklärung dieses Widerspruchs ließ sich schon bei Plutarch finden, der in einer Stelle sagt: man müsse unterscheiden zwischen μὴ εἶναι, nicht Seyn, und zwischen μὴ ὂν εἶναι, nicht das Seyende seyn. Das nicht Seyende bei den Griechen bezeichnet nur das, was nicht das Seyende ist, nämlich das in jenem hohen und vorzüglichen Sinn Seyende, es bezeichnet aber nicht das ganz und gar nicht Seyende. In diesem Sinn ist das Anerkenntniß, daß auch das nicht Seyende sey, einer der ersten Schritte zur wahren Erkenntniß. Schon die alte Sophistik fand es, um Wahrheit und Irrthum vermischen zu können, ihrem Zweck gemäß, als Axiom vorauszusetzen, daß das nicht Seyende auf keine Weise sey, woraus dann unter andern folgte, daß z. B. auch der Irrthum, als der in die Kategorie des nicht Seyenden gehöre, nie und nirgends existire; wenn es aber keinen Irrthum gibt, so gibt es auch keine Wahrheit; wenn der Irrthum nichts Positives ist, so gibt es ebensowenig eine positive Wahrheit. Aus diesem Grunde bestrebt sich Platon in einem eignen Gespräch, welches den

Begriff des nicht Seyenden zum Gegenstand hat, auf alle Weise zu zeigen, daß auch das nicht Seyende sey, und daß ohne dieses auch dem nicht Seyenden zuerkannte Seyn Wahrheit von Irrthum überhaupt nicht unterscheidbar seyn würde. Ich ergreife diese Gelegenheit, um meinen Herrn Zuhörern vorzüglich dieses Platonische Gespräch, den Sophisten, zu empfehlen. Dieses Werk Platons wird Sie überzeugen, daß zu den Präliminarartikeln einer wahren Philosophie, die jeder bei sich festsetzen muß, ehe er es unternimmt, in der Philosophie irgend etwas Allgemeines aufzustellen, auch dieser gehört, jenes Seyende geringerer Art ebenfalls als in seiner Art seyend anzunehmen. Dieses anerkannt, wird die nächste Forderung allerdings diese seyn, zu bestimmen, wie dieses Geringere (wie wir es der Kürze halber nennen wollen) seyend sey. Denn auf keinen Fall (dieß läßt sich sogleich einsehen) auf keinen Fall könnte es doch seyend oder ein Seyendes seyn, wenn die Bestimmung des „nicht das Erkennende Seyns", oder daß es nicht das Erkennende ist, wenn diese Bestimmung bis zum Extrem getrieben würde, d. h. so weit, daß wir behaupteten oder uns für berechtigt hielten, anzunehmen, es sey in ihm überall nichts von dem erkennenden Princip, daß wir dem erkennenden Princip gar keinen Theil an dem Seyn jener Art gäben. Denn wir haben es doch bestimmt als ein Seyendes. Das aber, daß es ein Seyendes ist, ist ohne eine Bestimmung und Grenze, mit der das Seyn in ihm gesetzt ist, nicht denkbar. Die Grenze, die Bestimmung kann aber nicht von dem herrühren, das begrenzt oder bestimmt wird, was also das seiner Natur nach der Grenze Bedürftige, an sich demnach Grenzenlose ist, d. h. die Grenze kann nicht von dem Seyn herkommen, sondern — Maß und Begrenzung — alles, wodurch jedes ein Seyendes und eben daher zugleich ein Erkennbares ist, kann nur von dem dem Seyn entgegengesetzten und ebendarum es einschränkenden Princip herkommen. Und eben dieses — dem für sich grenzenlosen Seyn Entgegengesetzte, welches an dem nicht selbst erkennenden Theil der Welt wenigstens die Form der Erkennbarkeit hervorbringt, also die Ursache der Erkennbarkeit ist, nur eben dieses kann auch die Ursache des nicht bloß Erkennbaren, sondern selbst Erkennenden

seyn, nämlich nicht Ursache desselben seiner Substanz nach, aber Ursache davon, daß es das Erkennende ist. Eine und dieselbe Ursache bringt an dem bloß erkennbaren Theil der Welt das Erkennbarseyn, an dem erkennenden Theil das Erkennen hervor. Alles, was ein Erkennbares ist, muß selbst schon das Gepräge des Erkennenden, d. h. des Verstandes, der Intelligenz an sich tragen, wenn es auch nicht das Erkennende selbst ist. Hinwiederum also das, was das Erkennende selbst ist, unterscheidet sich von dem bloß Erkennbaren nur dadurch, daß es nicht, wie dieses, bloß die Form des Verstandes an sich trägt, sondern der Verstand und also das Erkennende selbst ist.

Wir können uns darüber auch so ausdrücken. Das, was an dem Erkennbaren das Gepräge des Verstandes hervorbringt, kann nur selbst der Verstand seyn. Wenn es nun an dem Seyn bloß diese Form als etwas ihm (dem Seyn) Fremdes hervorbringt, so ist das dadurch Entstehende das bloß Erkennbare, wenn es aber das Seyn ganz in sich verwandelt, so ist das dadurch Entstehende das Erkennende. Das bloß Erkennbare (nicht Erkennende) der Welt ist so wenig bloßes Seyn als das Erkennende, das jedoch selbst auch seyn muß. Das bloße, d. h. maß- und grenzenlose Seyn, würde dem Erkennbaren zugleich mit dem Erkennenden ein Ende machen. Beide setzen ganz gleicher Weise voraus das für sich grenzen- und eben darum auch verstandlose Seyn und die diesem Grenzenlosen entgegenwirkende Ursache.

Schon durch Cartesius war der Anlaß gegeben, das dem Seyn Entgegengesetzte selbst als Verstand zu bestimmen. Spinoza hatte das an sich grenzenlose, unendliche Seyn in seinem Begriff der unendlich ausgedehnten Substanz, der er das unendliche Denken entgegensetzt. Eigentlich also hatte er in dem Gegensatz der ausgedehnten und der denkenden Substanz ein Mittel, die Modificationen der ausgedehnten Substanz begreiflich zu machen. Allein er benutzte dieses Mittel nicht. Denken und Ausdehnung selbst bleiben sich bei ihm gerade so fremd, wie sie sich bei Cartesius waren. Das Denken hat nach ihm an den Modificationen der ausgedehnten Substanz durchaus keinen Theil, und doch läßt sich Bestimmung, Begrenzung, Modification nur denken, wo

Besinnung ist. Allein das Seyn der ausgedehnten Substanz ist ein an sich besinnungsloses — die Ausdehnung, kann man sagen, ist die Form des außer sich, von sich gekommenen, des seiner selbst ohnmächtigen Seyns, das ebendarum sich selbst keine Schranke geben kann, und das unendlich ist in dem Sinn, in welchem Unendlichkeit nicht ein Vorzug, sondern ein Mangel ist. Wenn also das ausgedehnte Wesen eigentlich das blinde, besinnungslose ist, so konnte das unendliche Denken, die ihm entgegengesetzte Potenz, gedacht werden als die jenes außer sich Seyn aufhebende, als die das außer-sich-Gesetzte in sich selbst zurücksetzende oder zurückbringende. Dieß konnte nicht geschehen, ohne Modificationen des ausgedehnten Wesens hervorzubringen, und nicht bloß Modificationen überhaupt, sondern solche, die das bloß Aeußerliche mehr und mehr verinnerlichten, — kurz zunehmende Innerlichkeit, bis zur völligen Zurückwendung in sich selbst, bis zum Bewußtseyn wurde auf diese Art begreiflich und erklärbar. Allein, wie gesagt, Spinoza macht von diesem Mittel, das ihm der Gegensatz der von ihm sogenannten Attribute darbot, keinen Gebrauch — die ausgedehnten Dinge sind ihm nicht Wirkungen des unendlichen Denkens an der Ausdehnung, er setzt die Modificationen in der unendlichen Ausdehnung bloß darum, weil es eben Dinge gibt. Gäbe es nicht unabhängig von seinen Principien Dinge in der Welt, nach seinen Principien würde es keine geben. In Leibniz zeigt sich der Fortschritt, daß er die nothwendige Subjektivität aller Modificationen, d. h. ihre Abhängigkeit von dem erkennenden Princip, anerkennt; alles Modificirte und eben darum Erkennbare muß etwas von dem erkennenden Princip in sich haben. Dieß zeigt sich in der ihm eigenthümlichen Lehre, daß alle Dinge innerlich oder ihrem wahren Wesen nach Monaden, Vorstellkräfte, geistige Wesen seyen. Das Körperliche als solches ist ihm bloßes Phänomen oder im Grunde bloßer Schein, der nur aus einer verworrenen Vorstelung der Monaden entsteht. Er räumt also das Ausgedehnte ganz hinweg, nicht so wie der spätere Idealismus, der es in keiner Weise außer mir bestehen läßt, sondern er läßt es außer mir bestehen, aber als ein bloß Geistiges. Jede Monas für sich ist schlechthin unkörperlich, aber mehrere Monaden bilden

zusammen ein Ganzes, in dem eine der andern relativ untergeordnet ist, über alle zusammen aber sich zuletzt Eine dominirende erhebt. Gott sieht in den Dingen bloß Monaden, aber wir stehen nicht in dem Mittelpunkt, von dem aus sie als bloße Monaden erscheinen; durch diese Art von Verschiebung entsteht eine verworrene Vorstellung und mit dieser der Schein des körperlichen Ausgedehnten, welches insofern nicht mehr substantielle Realität hat und ebenso bloßes Phänomen ist wie der Regenbogen. Innerlich ist ihm alles Ichheit, nur in verschiedenen Stufen, z. B. die sogenannte todte oder unorganische Natur ist die schlafende, die lebendige Welt, die Welt der Thiere, ist die träumende Monaden-Welt, der Mensch ist die erwachte Monade. Leibniz war insofern bloßer Intellektualist, als von einem an sich irrationalen, dem Verstand entgegengesetzten Princip bei ihm gar nicht die Rede ist, und da er alles als ursprünglich geistig und monadisch, d. h. abgeschlossen, annahm, so hatte er nun Schwierigkeit zu erklären, wie in dieser Welt, wo gleichsam alles Subjekt ist, eines dem anderen objektiv, d. h. erkennbar, werde. Er mußte zu einem System seine Zuflucht nehmen, nach welchem keine Monas auf die andere wirkt, sondern jede Monas die andere und die in ihr vorgehenden Veränderungen nur mittelst einer vorherbestimmten Harmonie vorstellt. Dadurch kam in sein System etwas Schwärmerisches. Kant hat das Verdienst, zuerst mit klarem Bewußtseyn ausgesprochen zu haben, daß alles, was erkennbar seyn soll, und so weit es dieß ist, das Gepräge, die Bestimmungen des Verstandes an sich tragen muß. Kant setzt demnach als materia ultima aller Erkennbarkeit ein Unerkennbares, allein er bedient sich für dieses Unerkennbare des in der That höchst ungeschickten Ausdrucks: Ding an sich. Denn dieses Ding an sich ist entweder ein Ding, d. h. es ist ein Seyendes, dann ist es nothwendig auch ein Erkennbares und daher nicht an sich — im Kantischen Sinn —, denn unter dem „an sich" versteht er eben das, was außerhalb aller Verstandesbestimmungen ist. Oder dieses Ding an sich ist wirklich ein An sich, d. h. ein Unerkennbares, Unvorstellbares, dann ist es nicht ein Ding. Nicht weniger unpassend ist der Ausdruck, wenn Kant das Ding an sich

zugleich Noumenon nennt, da es nach seinem eignen Begriff vielmehr ein Anoumenon, ein schlechterdings mit dem Verstande nicht zu Begreifendes ist, weil alles, was verständlich seyn soll, selbst das Gepräge des Verstandes an sich tragen muß. Das zweite, was über Kant zu bemerken ist, besteht darin, daß er die Verstandesbestimmungen zwar in das Objekt, aber bloß in das Objekt *unserer Vorstellung* setzt; das Unerkennbare, was er Ding an sich nennt, ist zwar von diesen Bestimmungen, aber bloß in unserer Vorstellung — nicht außerhalb derselben — afficirt; diese Bestimmungen sind also bloß subjektiv, von einem objektiven, in den Dingen selbst seyenden und wirkenden Verstand kann nicht die Rede seyn. Außer uns sind nicht diese Objekte, ist nur das sogenannte Ding an sich, das schlechthin Unerkennbare, das erst in unsern Vorstellungen jene Bestimmungen der Erkennbarkeit annimmt. *Wir* aber können nach dem, was wir bereits erklärt haben, nicht geneigt seyn, die Objektivität der Verstandesbestimmungen aufzugeben, weil wir damit auch die Realität der Sinnenwelt aufzugeben genöthigt wären. *Wir* sagen: es gibt wohl ein Erstes, für sich Unerkennbares, das an sich maß- und bestimmungslose Seyn, aber es gibt kein *Ding* an sich; alles, was Objekt für uns ist, ist schon ein in sich selbst durch Subjektivität Afficirtes, d. h. ein in sich schon zum Theil subjektiv Gesetztes, und dadurch dem, was wir das Erkennende nennen, Angenähertes, es ist nur ein noch nicht in völlige Subjektivität Zurückgebrachtes. Was Kant erst in der Vorstellung, oder wie er mit freilich schwer allgemein verständlich zu machenden Worten sich ausdrückt, in der transscendentalen Syntheſis der Apperception vorgehen läßt, ist schon objektiv, unabhängig von uns geschehen. Das Ding mit diesen subjektiven Bestimmungen *ist* eben das *wahre* Ding, denn nimmt man ihm diese, so ist es überhaupt kein Ding mehr. — Fichte als Nachfolger von Kant hat vorzüglich darin gefehlt, daß er immer unbestimmter Weise von dem Objekt überhaupt, anstatt von dem wirklichen Objekt sprach, und nicht erwog oder nicht einsah, wie viel in diesem sogenannten Objekt selbst schon Subjektives sey. Er nahm jenes Unerkennbare, welches Kant noch zum Grund des Erkennbaren gemacht hatte, völlig

hinweg, verwandelte also alles in bloße Subjektivität oder behielt nur noch das Erkennende. Ein solches Extrem von Idealismus wird sich aber nie in die Länge behaupten können. Ohne in alle diese Unnatürlichkeiten, welche die Kantische Theorie und noch mehr die Fichtesche mit sich führt, einzugehen, werden wir zwischen dem bloß Erkennbaren und dem Erkennenden keinen andern Unterschied anerkennen als den schon ausgesprochenen, daß jenes nur das Gepräge des Verstandes und insofern den Verstand selbst als etwas ihm Fremdes an sich trägt — wobei also das an sich Verstandlose, dem Verstand Widerstrebende, obgleich es schon die Form desselben angenommen hat und so weit ihm unterworfen ist, doch noch als das an sich Verstandlose unterschieden wird — daß also das bloß Erkennbare den Verstand noch als ein ihm Fremdes unterscheiden läßt, während das, was wir vorzugsweise das Erkennende nennen, selbst zum Verstand geworden, ganz in Verstand umgewandelt ist, eine Umwandlung, die natürlicher Weise nur stufenweise geschehen kann.

Indessen bleibt in dieser ganzen Stufenfolge das Substrat immer dasselbe; wir wollen auch hier, wie in der Naturphilosophie, das der Subjektivität Entgegengesetzte, das bloß und eben darum blind Objektive, durch B bezeichnen, so wird dieses B immer mehr subjektiv = A, aber auch das letzte A, das höchste Subjektive oder das, was wir vorzugsweise das Erkennende nennen, ist noch immer B, nur als A gesetztes, in A verwandeltes B. Von dem an also, was eben nur erkennbar ist, also dem Erkennen die wenigsten Seiten darbietet, bis zu dem, was schon mehr Bestimmungen der Erkennbarkeit in sich aufgenommen hat, endlich bis zum selbst Erkennenden bleibt die Substanz, id quod substat, immer dasselbe. Wir haben in der ganzen Linie immer nur B, das jedoch, wiewohl in verschiedenem Maß, zugleich A oder subjektiv ist. Es ist ein immer nur Werdendes, nie Seyendes — in diesem Sinn ist allerdings nur das Letzte (das völlig Selbstbewußte) das Seyende; es ist ein immer zwischen Seyn und Nichtseyn, Position und Negation Schwankendes; denn das A-seyn ist für das B Negation; im A-seyn geht das B unter oder, wie die deutsche Sprache trefflich sich ausdrückt, zu Grunde. Aber ohnerachtet

dieſer Doppelheit, oder obſchon es an keinem Punkt reines B, ſondern immer nur ein Mittleres von B und A iſt, iſt es doch an ſich oder von ſich ſelbſt nur B. Wir müſſen daher jetzt ausdrücklich und beſtimmter als bisher unterſcheiden zwiſchen der Subjektivität, welche B bloß annimmt, die in B nur geſetzt iſt, und zwiſchen dem eigentlichen Princip der Subjektivität. Princip der Subjektivität iſt nicht das in A umgewendete Objektive, Princip der Subjektivität kann nur heißen, was dem B die Urſache — wenigſtens die nächſte und unmittelbare Urſache dieſer Umwendung iſt. Es ergeben ſich alſo zwei Principien: a) B, das mehr und mehr = A wird, aber ſubſtantiell immer dasſelbe bleibt, und für ſich das blinde, wilde, grenzenloſe Seyn iſt, das Platoniſche ἄπειρον, b) A — nicht ſofern es das ſelbſt nur als A geſetzte B iſt, nicht das an B hervorgebrachte A, ſondern A, in dem ſelbſt nichts von einem B iſt, das ein völliger Gegenſatz des B iſt und gleichſam keinen andern Willen hat, als B = A zu ſetzen, alſo überhaupt A, ſofern es Urſache der Umwendung des B in A iſt.

Ich bemerke, daß wir uns hier noch immer auf dem Boden des bloß Faktiſchen, Thatſächlichen befinden. Jene Umwendung von B in A iſt die bis jetzt von uns nur aus Erfahrung erkannte, aber darum allerdings noch nicht begriffene Wirkung jenes anderen dem B entgegengeſetzten Princips. Warum dieſes, und wie es dieſe Wirkung hat, wiſſen wir vorjetzt nicht. Genug, daß eine fortgeſetzte Analyſe uns auf eine Zweiheit von Principien, einen Dualismus geführt hat, ein Wort, das ich übrigens hier im allgemeinſten Sinn brauche, wo es noch völlig unentſchieden bleibt, ob und wie dieſe zwei entgegengeſetzten Principien durch eine höhere Einheit wieder vermittelt ſeyen, oder gar nicht vermittelt ſeyen. Denn hier ſind wir durchaus noch im Gebiet der bloßen Unterſuchung, nicht der Behauptung, nicht des letzten definitiven Begriffs. Genug: vorläufig ſind anzuerkennen: 1) das blinde, für ſich grenzen-, darum auch verſtandloſe Seyn; wir wollen dieß auch das reale Princip nennen; 2) das ihm entgegengeſetzte, welches die Urſache der Begrenzung, des Maßannehmens und eben dadurch der Erkennbarkeit, mit Einem Wort des ſubjektiv-Werdens jenes erſten iſt; wir wollen dieſes das

ideale Princip nennen. Je reiner Sie den Gegensatz dieser beiden Principien denken, so daß jedes das andere vorerst von sich als Princip (denn im Produkt, im Erzeugten treffen sie freilich zusammen) ausschließt, desto deutlicher wird Ihnen die Folge seyn. Wie wir diesen Gegensatz am Ende begreifen oder wieder in eine Einheit auflösen, braucht uns hier nicht zu bekümmern. Wir erklären noch nicht, wir suchen nur uns des zu Erklärenden zu versichern. Im Ganzen stehen wir also hier auf demselben Standpunkt, auf welchem schon die Pythagoreer waren, welche lehrten, daß aus dem Unbegrenzten (ἄπειρον) und dem Begrenzenden (τὸ περαῖνον) alles (die ganze Welt und jedes Ding) entstanden sey und bestehe, und zwar lehrten sie dieß, wie aus ihren fernern Bestimmungen erhellt, in einem dem unseren ganz analogen Sinn, indem sie z. B. zugleich sagten, daß das Grenzenlose schlechthin nicht würde können erkannt werden, weßhalb sie auch von dem Begrenzenden sagen, es sey τὸ εἰδοποιοῦν (εἶδος heißt bekanntlich Form und Gestalt, aber auch Begriff) — das Begrenzende ist also nach den Pythagoreern das das Unbegrenzte begreiflich oder des Begriffs fähig Machende. Aber vorzüglich erhellt ihre Uebereinstimmung mit uns aus dem Umstand, daß sie den Gegensatz zugleich aussprachen als μονάς und δυάς, Einheit und Zweiheit, und zwar so, daß sie sagen, die Monas habe mit der Dyas alle Dinge erzeugt, die Dyas sey die Mutter, die Monas der Vater, so wie sie auch sonst von dem Verhältniß beider auf eine Weise reden, die den von uns aufgestellten Begriffen analog sind.

Man muß sich indeß nicht vorstellen, als ließen sich Begriffe dieser Art nur so geradezu aus den Alten nehmen; brauchte man sie bloß von ihnen zu entlehnen, so würde sie jeder verstehen, während die Erfahrung zeigt, wie wenig sie von denen, die selbst nicht philosophiren, z. B. von bloßen Philologen, erklärt werden, man muß durch eigne Untersuchungen auf sie geführt seyn, um sie bei den Alten, wo wir sie meist bloß als Resultate finden, zu verstehen und gehörig zu würdigen. Jedes gute Buch, sagt Goethe, und besonders die Alten versteht und genießt niemand, als wer sie suppliren kann. Wer

etwas weiß, findet unendlich mehr in ihnen als derjenige, der erst lernen will. Z. B. was kann wohl die δυάς bei den Pythagoreern bedeuten, der von späteren Schriftstellern meist das Beiwort ἀόριστος (die unbestimmte) beigefügt wird. Gewiß bedeutet die ἀόριστος δυάς nicht bloß, was einige Neuere sie bedeuten lassen, nämlich die bloße empirische Mannichfaltigkeit oder Verschiedenheit der Dinge überhaupt. Denn wo Verschiedenheit, also Unterscheidbarkeit und sogar Mannichfaltigkeit ist, da ist auch schon Begrenzung und Erkennbarkeit, und zwar nicht bloß in Einem, sondern in Vielem und in der größten Ausdehnung gesetzt, d. h. es ist schon gesetzt, was aus der δυάς und μονάς erklärt werden sollte. Wäre die δυάς die allgemeine Mannichfaltigkeit der Dinge selbst, wie könnten die Pythagoreer sagen, die Dinge seyen aus der δυάς und μονάς erzeugt. Die Dyas ist nicht etwas Allgemeines, sie ist ein bestimmtes, für sich zu denkendes Princip und kann nichts anderes als unser B seyn, das zwar für sich selbst nur B ist, aber B, welches des an ihm durch die entgegenstehende Ursache hervorzubringenden A, d. h. der an ihm durch das ideale Princip, hervorzubringenden Subjektivität, fähig und empfänglich ist, weßhalb die δυάς auch insbesondere weiblich gedacht wird — nämlich dieser Empfänglichkeit wegen, dieser Möglichkeit, an sich die Bestimmungen der Subjektivität hervorbringen zu lassen. Für sich oder als Princip und in seiner Reinheit ist B bloß für die subjektiven Bestimmungen empfänglich — in der Wirklichkeit aber ist es immer auf gewisse Weise auch A, also ein doppeltes, B, das zugleich A ist, oder A, das darum nicht aufhört B zu seyn, also nicht weniger auch B ist. Dieses nicht mehr reine, sondern afficirte B ist eben das ungewisse, zwischen zweien Schwankende und darum Unbestimmte, das immer das, was es ist, ebensowohl auch nicht ist, wie selbst auf dem Culminationspunkt der Geistigkeit der Mensch z. B. nicht so geistig ist, daß er nicht auch ungeistig, nicht so seiner selbst bewußt, daß er nicht auch das seiner selbst Unbewußte seyn könnte, nicht bloß im Schlaf, sondern selbst im Wachen, inwiefern, wie viele Philosophen, z. B. Carteſius, Leibniz u. a. behauptet haben, die Masse der unklaren, bewußtlosen Vorstellungen

stets größer ist als die der klaren und der bewußten, und inwiefern überhaupt kein Mensch ist, der sich in immer gleicher Klarheit des Bewußtseyns behaupten könnte. Das ist das Loos alles Endlichen, das, was es ist, nicht entschieden, sondern nur so zu seyn, daß es eben dasselbe auch nicht seyn kann, und in diesem Sinne zwischen Seyn und Nicht-seyn zu schwanken — εἶναι καὶ μὴ εἶναι, wie Hippokrates sagte, der Charakter aller endlichen Dinge. Dieses also ist der Sinn der Pythagoreischen δυάς. Dagegen ist nun das dem Unbegrenzten entgegengesetzte Princip wirklich μονάς. Denn es geht immer nur auf Eines — seine immer (wenigstens von seiner Seite immer) gleiche, entschiedene und unzweifelhafte Wirkung geht nur eben dahin, B zu begrenzen, was nicht geschehen kann, ohne es zugleich in sich subjektiv zu machen, und die Formen der Erkennbarkeit an ihm hervorzubringen, ja es zuletzt (in seiner letzten Wirkung) in das Erkennende selbst zu verwandeln — wie das geschehe, wissen wir, wie gesagt, noch nicht, es ist einstweilen eben auch nur Thatsache. Also dieses Princip ist immer Einheit, reine sich-selbst-Gleichheit; das andere (B) ist immer Zweiheit, Duplicität, weder B allein noch A allein, sondern ein Mittleres zwischen beiden. Hieraus erklärt sich auch allein, was meines Wissens bis jetzt noch nicht erklärt worden ist, wie die Pythagoreer sagen konnten, die δυάς werde erst durch die Theilnahme an der μονάς zur δυάς. Denn unser B, sich selbst überlassen, ist in der That auch eine Einheit — reine Identität —, nämlich eben bloßes B, und würde für sich, d. h. wenn das entgegengesetzte Princip nicht wäre, oder es in Ruhe ließe, bloßes B bleiben; es ist nur δυάς, weil ihm dieses entgegengesetzte Princip nicht verstattet bloß B zu bleiben, sondern es als B setzt, das zugleich A ist.

So viel also zur Erläuterung der Principien, die auch wir als das Unbegrenzte und als das Grenze Gebende einander entgegensetzen.

Unstreitig gab diese Bezeichnung der ersten Principien durch Monas und Dyas schon dem Pythagoras selbst, auf jeden Fall aber seinen Nachfolgern die Hauptveranlassung zu der Lehre, daß die ersten Principien aller Dinge Zahlen seyen oder sich wie Zahlen verhalten, nicht,

wie dieß umgekehrt, sogar von Aristoteles, verstanden worden, daß die Zahlen die ersten Principien aller Dinge seyen, wogegen denn freilich Aristoteles Einwendungen volle Gültigkeit haben würden. Platon hatte nicht verschmäht, die Pythagoreische Lehre von den ersten Principien und die hieraus hervorgehende Erklärung des Werdens einem seiner bedeutendsten Gespräche, dem Philebos, zu Grunde zu legen.

Das nächste, aus der bloßen Analyse der Begriffe des Erkennenden und des Erkennbaren gewonnene Resultat ist also: die Existenz zweier entgegengesetzter Principien, aus deren Zusammenwirkung erst ebensowohl das Erkennbare als das Erkennende hervorgeht. Nun weiß ich wohl, daß die Existenz dieser Principien nicht ausgesprochen werden kann, ohne sogleich eine Menge Fragen aufzuregen. Indeß müssen wir uns wohl hüten, diese Fragen voreilig zu beantworten, solange wir nicht einmal gewiß sind, ob wir die Thatsache bereits vollständig besitzen. Die reine Thatsache, soweit sie bis jetzt ausgemittelt ist, besteht in Folgendem: Alles erkennbare Seyn, ebenso wie das Erkennende selbst, entsteht durch einen Proceß, der ohne zwei Principien nicht gedacht werden kann, eines, das in dem Proceß gleichsam die Materie, die Unterlage, das Hypokeimenon ist, das für sich schrankenlose Seyn, das stufenweise subjektiv gesetzt, eben dadurch zugleich begrenzt und begreiflich wird; das andere, welches sich vielmehr als Ursache verhält und eben das Maßgebende, Bestimmende des ersten, oder das die Subjektivität an ihm Hervorbringende ist. Daß diese Principien nicht bloß zufällig sich zusammengefunden und nicht durch ein bloß zufälliges Band miteinander verkettet sind, und nicht auseinander können, dieß können wir vorläufig voraussetzen, aber nicht erklären, und dieß um so weniger, als wir nicht gewiß sind, ob mit den beiden bis jetzt bekannten schon alle Principien des Werdens erkannt sind. Daß wir nun Ursache haben hieran zu zweifeln, wird Ihnen klar werden, wenn Sie Folgendes überlegen.

In dem Proceß des Werdens, soweit er uns bis jetzt bekannt ist, ist das Eine Princip Gegenstand einer fortwährenden Ueberwindung, es ist insofern durch den Proceß selbst als das nicht seyn Sollende

erklärt, erklärt als dasjenige, dem nicht gebührt zu seyn, zwar nicht überall nicht zu seyn, aber wenigstens als dieses nicht zu seyn, was es im Proceß ist, als B. Denn als Subjekt, als A zu seyn, ist ihm, daß ich so rede, allerdings verstattet; dieß erhellt eben aus dem Proceß selbst, der gerade dahin geht, es als A zu setzen. Da es nun als B das nicht seyn Sollende ist (und wir können dabei bemerken, daß es überhaupt keinen Proceß gäbe, wenn nicht irgend etwas wäre, das nicht seyn sollte, oder wenigstens auf eine Weise wäre, wie es nicht seyn sollte), da nun, sage ich, jenes erste Princip, das die Voraussetzung, das ὑποκείμενον des ganzen Processes ist, da dieses erste Princip als B das nicht seyn Sollende ist, so folgt daraus schon von selbst, daß es als solches auch bloß zufällig Seyendes, nicht um seiner selbst willen Seyendes ist. Wir haben also in dem ersten Princip das bloß zufällig Seyende — das zweite Princip aber, welches — um diesen Begriff, der im Vorhergehenden schon gedacht, aber nicht ausgesprochen war, jetzt auszusprechen — das zweite Princip, welches sich offenbar als die negirende Potenz des ersten verhält — nicht zwar als die es überhaupt negirende, wohl aber als die es in seinem B-seyn negirende — dieses zweite Princip also, welches das erste zwar nicht überhaupt, aber als B aufhebt, negirt, dieses zweite Princip scheint zwar nothwendig und unausbleiblich gesetzt, sowie B gesetzt ist, es ist also das, wenn B ist, nothwendig Seyende, aber, wie eben hieraus erhellt, das bloß bedingt oder hypothetisch Nothwendige — insofern ebensowenig wie das erste das um seiner selbst willen Seyende, das an sich Nothwendige, es scheint nur zu seyn, nicht damit es selbst sey, sondern damit es das andere negire, es ist bloß Mittel oder vermittelnd. Wo aber ein nicht um seiner selbst willen Seyendes als Anfang, und wo ein es Aufhebendes als Mittel, da ist nothwendig auch ein Ende, das Zweck ist; denn das erste, wenn es auch seiner Natur nach nicht das seyn Sollende seyn kann, könnte doch nicht mit Nothwendigkeit negirt werden, wenn nicht statt seiner ein anderes seyn sollte. Denn es ist ganz gleichgültig, ob das nicht seyn Sollende existirt, wenn es nicht etwas gibt, das seyn soll. Das nicht seyn Sollende kann nur dann negirt werden, und

wird mit Nothwendigkeit nur dann negirt, wenn es dem seyn Sollenden im Weg ist, wenn vor ihm (prae eo, obwohl die Zweideutigkeit des deutschen vor hier nicht ganz unerwünscht ist), wenn vor ihm das seyn Sollende nicht seyn kann. So gewiß im Proceß ein Princip ist, das negirt und dadurch als das nicht seyn Sollende erklärt wird, so gewiß ist auch ein seyn Sollendes in ihm; dieses seyn Sollende kann nicht das zweite seyn, denn offenbar ist dieses nur, um das erste zu negiren, um zu vermitteln, es ist die das seyn Sollende durch Negation des nicht seyn Sollenden vermittelnde Potenz. Das seyn Sollende ist also nothwendig ein drittes Princip oder eine dritte Potenz, die ebenfalls noch mit zu dem Proceß gehört. Wenn das erste den Anlaß gibt und sich daher als Anfang des Processes erweist, das zweite sich als Mittel verhält, ist das dritte Ziel oder Ende, was ja nur dasselbe sagt wie das seyn Sollende.

Wir haben also die Principien nicht vollständig erkannt, wenn nicht auch das dritte erkannt ist — nämlich nicht bloß im Allgemeinen, wie bis jetzt, daß wir nämlich wissen, es sey das Ziel oder das Ende, oder auch es sey das seyn Sollende. Denn damit wissen wir immer noch nicht, was es eigentlich oder an sich selbst ist.

Um nun dieses dritte zu bestimmen, können wir vorerst bloß formell zu Werke gehen. Wir sagten soeben, das erste sey der Anfang; früher haben wir es schon als das *ὑποκείμενον*, als die Unterlage oder Materie des Processes bestimmt. Wir können auch sagen, es sey die eigentliche Substanz im Proceß, nämlich id quod substat. Von dem zweiten haben wir schon bemerkt, daß es sich im Proceß als Ursache verhalte, als Ursache nämlich der Umwendung des B in A. Ferner haben wir bemerkt: es sey nicht, um selbst zu seyn, sondern nur um das nicht seyn Sollende zu negiren und durch Negation desselben das seyn Sollende zu vermitteln. Demgemäß können wir sagen: es sey in dem Proceß überall bloß als Ursache, nicht als Substanz, ohne Anspruch auf Selbstseyn, auf Substantialität. Die beiden ersten verhalten sich demnach überhaupt wie Substanz und Ursache, das erste nämlich ist bloß Substanz, das zweite bloß Ursache. Was kann nun

das dritte seyn? Antwort: Es kann nur das seyn, was ebensowohl Substanz (Selbstseyendes) als Ursache ist — oder: was nicht bloß Ursache, sondern ebensowohl Substanz (selbstseyend) ist. — Sie sehen, im Vorbeigehen dieß zu bemerken, daß hier ein anderer Fortgang ist als bei Kant, der als erste Kategorie auch die Substanz, als zweite die Ursache, aber dann als dritte die Wechselwirkung setzt, die als Kategorie eigentlich gar nichts ist. Sie können zugleich daraus sehen, wie derjenige nothwendig angeführt ist, der ein System von Begriffen nach den bloß vorhandenen entwirft. Der wahre Fortgang ist: 1) Substanz, 2) Ursache, 3) Substanz und Ursache in Einem.

Es fragt sich nun, was dieß heiße.

Das zweite Princip ist bloß Ursache, weil es nicht um seiner selbst willen, sondern nur um der Wirkung willen ist, — die es wieder nicht frei, sondern nothwendig ausübt — das grenzen- und schrankenlose Seyn einmal gesetzt, muß es wirken, es ist gleichsam ohne Rückkehr auf sich selbst und verliert sich ganz in der Negation des ersten, es ist daher völlig selbstlos; das dritte Princip wird also nicht bloß Ursache seyn, 1) weil es das um seiner selbst willen Seyende ist; daß es dieß ist, erhellt schon daraus, daß wir es als das seyn Sollende bestimmt haben, 2) weil es im Wirken nicht außer sich gesetzt, sondern zugleich in sich, sich selbst besitzende Ursache ist. Dieses dritte ist auch Ursache, aber bei sich selbst, also zugleich Substanz bleibende; sie ist Geist, wornach sich die drei Principien auch so bestimmen lassen: das erste ist das Ungeistige, das zweite das das Ungeistige Ueberwindende und so den Geist Vermittelnde. Das dritte ist eben der Geist, nicht der selbständige (denn er ist der im Proceß begriffene), aber doch der Geist.

Dieß wären also die drei Principien alles Werdens, auf die wir durch bloße Analysis der Thatsache des Erkennens geführt worden, und die uns nun erst in den Stand setzen, die eigentliche, im Proceß des allgemeinen Werdens enthaltene Thatsache auszusprechen. Offenbar nämlich ist in demselben das Uebergewicht im Ganzen auf Seiten des idealen Princips. (Sie erinnern sich, was wir so genannt

haben). Irgend ein Uebergewicht muß seyn auf Seiten eines der Principien, denn bei einem völligen Gleichgewicht wäre keine Bewegung. Bewegung ist nur, wo nach einer Seite ein Uebergewicht ist. Dieses ist nun im Ganzen auf Seiten des idealen Princips. Aber das Wesentliche ist, eben das bloß Faktische dieses Uebergewichts zu erkennen; denn es wäre ja gar wohl möglich sich vorzustellen, jenes Uebergewicht sey ein von selbst sich verstehendes, nothwendiges, und es könne gar nicht anders seyn. Man könnte dieß etwa auf folgende Art zu zeigen versuchen. Das Unbegrenzte ist doch offenbar das nicht seyn Sollende, und wenn man es auch nicht geradezu dem Bösen gleichsetzen kann, so ist doch wenigstens unleugbar, daß es das dem Bösen Verwandtere von beiden ist. Denn auch die Natur des Bösen ist, weder Maß zu halten noch eine Grenze zu erkennen. Dagegen ist das Begrenzende, Maß und Grenze Gebende offenbar das von beiden dem Guten Nähere und Verwandtere. Natürlich aber und nothwendig ist, daß das Bessere (um uns jetzt nur so auszudrücken) über das minder Gute herrsche, oder daß das minder Gute von dem Besseren beherrscht und in Schranken gehalten werde.

In dieser Argumentation sind zwei Voraussetzungen enthalten: 1) das Unbegrenzte sey das minder Gute, das Grenze Gebende das Bessere. Allein was berechtigt uns, hier schon den Begriff des Guten und den des Besseren einzumischen? Zwar von unserem menschlichen Standpunkt ist unleugbar das Bessere, daß dem Unbegrenzten Maß und Ziel gesetzt werde. Von demselben Standpunkte ist also auch das dieses Ziel setzende Princip das Bessere. Denn wir nennen dasjenige besser, ohne welches wir nicht seyn könnten, weil wir natürlich für besser halten, daß wir sind, als daß wir nicht sind. Aber dieß ist im Grunde nur eine parteiische Ansicht und Beurtheilung. Unstreitig so wie die Sache jetzt ist, verhält sich das eine Princip, das Unbegrenzte, als das nicht seyn Sollende. Aber damit sprechen wir nur wieder die Thatsache aus. Freilich ist es als das nicht seyn Sollende gesetzt, nämlich in dem jetzt einmal eingeführten oder eingeleiteten Proceß; aber daraus folgt nicht, daß es seiner Natur nach das nicht seyn

Sollende sey, es ist nur faktisch das nicht seyn Sollende. Aber eben dieß ist die Frage, warum es faktisch als dieses gesetzt ist. Wenn ein in der Natur beider Principien liegender Grund für die Unterordnung des einen unter das andere sich anführen ließe, so müßte es dieser seyn, daß das eine von Natur weniger seyend wäre als das andere. Denn natürlich ist bloß, daß das Schwächere dem Stärkeren unterliege. Wenn aber in dieser Beziehung ein Unterschied ist, so kann man sagen, daß das Unbegrenzte gleichsam das erste und unmittelbare Recht an das Seyn hat, das die Grenze Gebende aber erst das zweite. Denn jenes — so scheint es, könnte ohne dieses seyn, dieses aber nicht ohne jenes; das zweite ist ein über das erste und zu ihm Hinzukommendes (τὸ ἐπελθόν, wie Anaxagoras den Nus nannte), und wenn ein Unterschied in der Stärke ist, so scheint im Gegentheil die Stärke auf der Seite des ersten zu seyn; denn es ist das unmittelbar und von selbst, ohne Voraussetzung, Seyende, und wenn wir uns an seine Stelle denken, so scheint es die Wirkung des es begrenzenden und einschränkenden Princips zuerst nur als Unrecht empfinden zu können; bloß von seinem Standpunkt aus hätte es Recht, das das Böse zu nennen, wovon es sich in seinem Seyn angegriffen und bestritten fühlt. Hieraus erhellt die gänzliche Relativität der Begriffe Gut und Bös auf diesem Standpunkte, und daß ein höherer Standpunkt nöthig ist, ehe man diese Begriffe anwenden kann.

Bis jetzt kann bloß nach dem Begriff des Seyns entschieden werden, und freilich wie wir früher relativ Seyendes und nicht Seyendes unterschieden, und den einen Theil, nämlich den nicht erkennenden Theil der Welt, auf die Seite des μὴ ὄν, des nicht (nämlich des nicht eigentlich oder im wahren Sinne) Seyenden, den erkennenden auf die entgegengesetzte Seite gestellt und als das im höheren Sinne Seyende bezeichnet haben, so läßt sich nun hier, da nicht vom Concreten, sondern von Principien die Rede ist, sagen, das Unbegrenzte sey das μὴ ὄν, das die Grenze Gebende das ὄν, oder beide verhalten sich so gegeneinander; aber eben hier gilt wieder, und zwar im höchsten Sinne, die Lehre der Alten und Platons insbesondere, daß das nicht Seyende dem

Seyn nach um nichts schlechter oder geringer, nämlich um nichts weniger seyend sey als das von uns so genannte Seyende, und auch für diesen höheren Standpunkt werden Sie ganz dasselbe in dem schon angeführten Platonischen Gespräch finden. Das Unbegrenzte verhält sich in dem Proceß als das μὴ ὄν, weil es in ihm als bloße Grundlage, gleichsam als Materie, als Stoff behandelt wird, aber darum ist es nicht auch an sich das μὴ ὄν. Es erscheint im Proceß als das nicht seyn Sollende, als das Unrechte, und insofern, wie es auch die Pythagoreer, die vielerlei Namen für es hatten, genannt haben, als das Linke, und sein Gegentheil erscheint als das Rechte, aber nicht an sich das Linke ist es, so wenig als im thierischen Körper das Herz an sich das Linke ist, sondern so wie dieses erst das Linke wird (es ist aus der vergleichenden Anatomie bekannt, wie mit den höhern Thierklassen erst das Herz mehr und mehr nach der linken Seite gebracht wird), so wird auch jenes, das reale Princip, erst im Proceß zum Linken. Abgesehen von diesem sind sie — nicht im Gleichgewicht (denn dieß wäre undeutlich), aber einander gleichwichtig, äquipollent.

Die oben angeführte Argumentation, aus welcher das Uebergewicht des idealen Princips als ein nothwendiges folgen sollte, ist also falsch schon in der ersten Voraussetzung, nach welcher sie das eine Princip das minder gute, das andere das bessere nennt, denn dieß gilt durchaus nicht vor und außer dem Proceß.

Eine andere Voraussetzung wäre, daß das eine dem Verstand, das andere dem Gegentheil verwandter sey. Aber auch dieß gibt kein Recht zum Uebergewicht. Denn 1) es bleibt immer übrig zu fragen: warum ist denn Vernunft, warum ist nicht Unvernunft? Es ist freilich auf den ersten Blick bequem, gleich anfangs die Vernunft als allgemeine Substanz, als das nothwendig Seyende zu setzen. Aber vielmehr ist die Existenz der Vernunft selbst nur etwas Bedingtes, Positives. Denn warum sollte, absolut gesprochen, das Gegentheil nicht ebenso gut seyn können? 2) Ist es doch von der andern Seite auch wieder unbequem, die Vernunft so gleich als das allgemeine Seyende zu setzen. Denn wenn sie dieß ist, was braucht es denn weiter? wir sind fertig, und

um gleichwohl eine Bewegung und einen Proceß herauszubringen, muß angenommen werden, daß die Vernunft ohne allen nöthigenden Grund (der denn doch zu allererſt in der Vernunft vorausgeſetzt werden ſollte), gleichſam nur um die Einförmigkeit ihrer Ewigkeit zu unterbrechen — recht eigentlich pour faire du temps, um Zeit zu machen, in ihr Gegentheil übergehe, und um das Vergnügen zu genießen, ſich aus der Unvernunft, aus dem Gegentheil, in ſich ſelbſt wiederherzuſtellen.

Alſo jenes Uebergewicht auf Seiten des idealen Princips iſt als ein bloß faktiſches anzuerkennen. Und ſo kommen wir hier auf einen vierten Begriff, auf den Begriff der Urſache κατ' ἐξοχήν, d. h. der Urſache, die ſelbſt nicht mehr als Princip angeſehen werden kann, d. h. nicht mehr als Natur oder bloß nach innerer Nothwendigkeit handelnde. Ein Princip kann freilich auch Urſache heißen, es iſt ſeiner Natur nach Urſache von etwas, z. B. das Begrenzende iſt Urſache der Grenze oder des Begrenzten in allen Dingen. Aber nicht umgekehrt kann die Urſache, welche es vorzugsweiſe iſt, die freie Urſache, die darum von den Pythagoreern auch causa causarum genannt wurde, Princip genannt werden. Bis zum Begriff der Urſache κατ' ἐξοχήν gehen noch immer die Pythagoreer mit uns, wie theils aus wirklichen Fragmenten derſelben, theils insbeſondere aus der epiſodiſchen Erörterung derſelben Begriffe im Platoniſchen Geſpräch Philebos erhellt. Offenbar nämlich iſt Platon in jener Erörterung ganz und gar pythagoriſch, indem er dem ἄπειρον das Grenze Gebende, was er πέρας nennt, entgegenſetzt, als gemeinſchaftliches Kind beider das Dritte betrachtet, das bei den Pythagoreern πεπερασμένον genannt wurde, als vierten Begriff aber (als vierten, weil er eben das aus den beiden Entgegenſtehenden Entſtandene mitzählt) die Urſache ſetzt, die er νοῦς nennt. (Und ſo iſt es allerdings zu bewundern, wie aus den tiefſten Wurzeln der neueren Philoſophie ſich wieder dieſes mit der älteſten und am meiſten von allen verehrten völlig übereinſtimmende Reſultat ergibt, wie dieſes gleichſam in der neueren Zeit wieder lebendig wird). Die Urſache nennt Platon νοῦς, ein Wort, das unſer „Verſtand" allein freilich nicht ausdrückt, indem es den beſtimmten Begriff eines

wollenden Verstandes oder eines verständigen Willens enthält. Freilich das Wort Vernunft noch weniger, und es ist in dieser Hinsicht zu bedauern, wenn der sonst alles Ruhmes werthe deutsche Uebersetzer des Platon überall statt νοῦς Vernunft setzt, selbst in jener berühmten Stelle, wo von dem νοῦς βασιλικός des Zeus die Rede ist, der sich durch eine königliche Vernunft hat müssen übersetzen lassen. Allein die Vernunft ist das allgemein-Menschliche und hat nichts Auszeichnendes oder Königliches; in Ansehung der Vernunft hat der König vor jedem anderen nichts voraus — was aber ein königlicher Verstand sagen will, begreift jeder. Die Vernunft ist das Princip der allgemeinen Gleichheit, der Verstand ist das Princip der Ungleichheit unter den Menschen; daher gehört jene auf die Seite des Volks, das Volk kann viel Vernunft zeigen, aber Verstand zeigt das Volk als Volk niemals; der Verstand gehört daher vorzugsweise auf die andere, auf die königliche Seite. Platon sagt eben in demselben Zusammenhang: der Verstand gehöre in das Geschlecht der Ursache, d. h. der Verstand gehöre unter den allgemeinen Geschlechtsbegriff Ursache. Dieß aber heißt so viel: er sey kein bloßes Princip, wie die Vernunft allerdings ist, er sey Ursache von nicht nothwendig Seyendem; denn nur von nicht nothwendig Seyendem gibt es eine wahre Ursache, Ursache im eigentlichen Sinn; vom nothwendig Seyenden nur ein Princip. Der Begriff der Ursache ist der Gegensatz vom Begriff der Substanz. Die Vernunft aber ist durchaus nur ein substantielles Princip. Doch genug davon.

Jene Ursache, auf deren Begriff wir nun durch die bloße Thatsache, die freilich keine Thatsache des gemeinen, sondern selbst schon des philosophischen Bewußtseyns und nur das veredelte Resultat selbst wissenschaftlicher Erfahrung ist, geleitet worden sind, — jene Ursache nun also kann nicht unbekannt seyn, denn sie ist augenscheinlich die wahre Ursache alles wirklichen Seyns. Sie muß also in jeder Sprache eine Benennung haben. Die einzige in der Sprache vorhandene Benennung, welche wir dem Begriff jener Ursache angemessen glauben können, der wir das Uebergewicht des Subjektiven über das Objektive zuschreiben, ist der Name Gott. Wir sind berechtigt, uns dieser

Benennung zu bedienen, solange sich in der weiteren Entwicklung des Begriffs jener Ursache nichts findet, was dieser Benennung widerspricht. Wir maßen uns mit dieser Benennung nichts an, wir nehmen nichts voraus; wir nennen nur Gott die allgemein der Subjektivität das Uebergewicht über die Objektivität gebende Ursache, deren Existenz wir faktisch, wie sie allein bewiesen werden kann, schon bewiesen haben. Wir führen also mit dem Begriff Gott keinen neuen, noch nicht bewiesenen Begriff ein, wir nennen nur Gott, was wir schon in nothwendiger Folge erkannt haben, die Ursache, die allgemein und im ganzen Weltproceß zunächst dem Subjektiven über das Objektive, entfernter also dem Idealen über das Reale den Sieg verleiht. Wir treffen in dieser Definition des Wortes Gott, die unstreitig eine reellere und mehr in sich schließende ist als alle gewöhnlichen, auch wieder mit Platon zusammen, inwiefern er sagt: Gott sey die Ursache nicht des Guten, sondern des Besseren. Denn das Bessere dürfen wir von dem gegenwärtigen Standpunkt, nachdem wir jene über alles erhabene Ursache erkannt haben, — vom menschlichen Standpunkt — dürfen wir das Bessere wohl nennen jenes Uebergewicht, das dem Geistigen über das Ungeistige gegeben ist; nur die Principien selbst, abstrakt, d. h. vor und außer dem Proceß, durften wir nicht auf diese Weise einander entgegensetzen. Doch das Besondere der Platonischen Definition liegt nicht darin, daß er das von Gott Verursachte überhaupt das Bessere nennt, sondern darin, daß er es nicht das Gute, sondern nur das Bessere nennt, also in dieser Erklärung zugleich ein überwundenes Gegentheil begreift. Wenn man nämlich Gott nur als die Ursache des Guten erklärt, so ist man ebenfalls fertig, und man hat nun weiter — oder vielmehr Gott selbst hat weiter nichts zu thun.

Aus dieser — jedoch noch immer rein vorläufigen, d. h. noch lange nicht erschöpften, Erklärung läßt sich nun etwa auch einsehen, in welchem Sinne Gott die absolute Identität des Subjektiven und Objektiven oder des Idealen und Realen oder auch des Endlichen und des Unendlichen genannt werden kann. Nämlich nicht in dem Sinn, in welchem es jenes bloß Substantielle, zwischen Subjekt und Objekt unbestimmt als

ἀόριστος δυάς Schwebende iſt; ſondern er iſt Einheit des Subjektiven und Objektiven als Urſache, und zwar zugleich mit der ausdrücklichen Beſtimmung, dieſe Einheit ſo zu ſeyn, daß er dem einen Princip das Uebergewicht über das andere ertheilt. Ebenſo Identität des Unendlichen und Endlichen, wenn man unter dem Unendlichen das ἄπειρον, unter dem Endlichen, wie Platon unter dem πέρας, das die Endlichkeit, die Grenze Setzende verſteht; aber auch dieß nicht im Sinn jener ſubſtantiellen Identität des Unendlichen und Endlichen, die nur in dem gemeinſchaftlichen Erzeugniß der beiden Principe gefunden wird, ſondern im Sinne der Urſache. Im Sinn der Urſache aber wird jene Identität nur gedacht, wenn ſie beſtimmt wird als die beide ſetzende — als die ſowohl das Unbegrenzte des Seyns als die Begrenzung deſſelben ſetzende Urſache.

Hiermit iſt nun aber der Gegenſatz, der früher zwiſchen den beiden Principien war, in die Urſache ſelbſt geſetzt. Eine und dieſelbe Urſache ſetzt beides, das Unbegrenzte und die Begrenzung. — Hiermit haben wir uns denn erſt auf den höchſten, aber zugleich auch den bedenklichſten Standpunkt dieſer gegenwärtigen Unterſuchung geſtellt.

Es mußte wohl jedem, der das Seyn mit freiem Blick zu betrachten im Stande war, von jeher einleuchten, daß die Exiſtenz aller endlichen Dinge auf einem Gegenſatz beruhe, daß ſie in der Mitte ſey zwiſchen unbegrenzter Objektivität und begrenzender Subjektivität. Man mußte alſo auch ſogleich erkennen, daß in allem Seyn Unbegrenztes und Begrenztes oder (wenn man erſteres als das Poſitive, letzteres als das Negative beſtimmt) daß alſo in allem Seyn Poſitives und Negatives irgendwie zuſammengehalten oder gebunden ſey. Nun kann man aber dieſe den Dingen vorausgehende oder vorauszuſetzende Einheit, von der ſie ſelbſt die bloßen Modificationen oder concreten Darſtellungen ſind, man kann dieſe Einheit entweder als eine bloß ſubſtantielle, alſo negative, oder als eine aktuelle, cauſale, alſo poſitive anſehen. Eine bloß negative Einheit ließe ſich etwa auf folgende Art herausbringen. Das Unbegrenzte, nachdem es als ſolches hervorgetreten, iſt es allerdings mit dem Begrenzenden im Gegenſatz, und hinwiederum das

Begrenzende widerſpricht ihm, beide verhalten ſich wie Poſitives und Negatives, wie Ja und Nein; denn das Begrenzende iſt das Verneinende des Unbegrenzten als ſolchen. Denkt man ſich aber das Unbegrenzte noch im Zuſtande der Unwirklichkeit, der bloßen Möglichkeit oder Potentialität, ſo iſt zwiſchen ihm und dem Begrenzten kein Widerſpruch; beide ſind noch ineinander und erzeugen durch dieſes ihr Ineinanderſeyn noch das bloße Nichts, gleichſam die Null alles wirklichen Seyns. Geſetzt nun alſo dieſe dem wirklichen Seyn vorausgehende Einheit wäre das bloße Nichtſeyn — die bloße Null — des Gegenſatzes (dieß wäre, wie Sie ſehen, negative Einheit zu nennen), ſo wäre nicht einzuſehen, wie oder wodurch veranlaßt der Gegenſatz hervortrete und wirklich werde; zwiſchen dem Nichtſeyn des Gegenſatzes und ſeinem Seyn wäre nichts in der Mitte, wodurch er erklärt würde, der Uebergang wäre ein abſolut zufälliger. Man könnte verſuchen, die Sache umzukehren und zu ſagen, vielmehr ſey die Einheit das Zufällige — wir ſetzen die Einheit nur einen Augenblick, nur ſoweit als nöthig ſey, damit der Gegenſatz entſtehe; er ſetze in ſeinem Entſtehen ſein eignes Nichtſeyn voraus. Wenn aber die dem Gegenſatz vorausgehende Einheit das bloße Nichtſeyn deſſelben iſt, ſo kann ſich dieſe Einheit nachher im wirklichen Gegenſatz nicht mehr behaupten, ſie geht im Gegenſatz völlig verloren, und iſt nicht mehr vorhanden; der einmal entſtandene Gegenſatz iſt alſo ein völlig einheitsloſer, und man ſieht entweder nicht ein, wie dann beide Principien noch einander feſthalten, nicht ſich gegenſeitig auslaſſen und völlig auseinandergehen, oder wenn man ſagen wollte (obwohl man es nicht erklären könnte), wenn man aber ſagen wollte, es ſey den beiden Principien angethan, daß jedes ſein Gegentheil feſthalte und nicht auslaſſe, ſo wäre der Gegenſatz auch alsdann als ein einheitsloſer, d. h. als ein ſolcher, der keine ihn ſelbſt wieder beſtimmende, mäßigende Macht über ſich hätte, als ein ſolcher wäre er auch ſelbſt wieder ein beſtimmungs-, d. h. grenzenloſer, indem das Unbegrenzte nur eben das Unbegrenzte ſeyn will, das Begrenzende ebenſo unbedingt nur die Begrenzung ſetzt; dieß wäre alſo ein völlig blinder, durch keinen Verſtand geleiteter Kampf, in dem eben entſtünde, was

entstehen möchte. Diese Ansicht, die man leicht in einer Art von Naturphilosophie wieder erkennt, welche ausdrücklich die Null, aus der + (Positives) und — (Negatives) hervortritt, zum Princip macht, diese Ansicht führte daher auf das System eines blinden, durchaus sinnlosen Entstehens. Gesetzt selbst, man wollte sagen, die beiden Principien seyen so gegeneinander gestellt, daß abwechselnd das eine dem andern den Sieg verstatte, wie in dem parsischen System zwischen Ormusd und Ahriman das Uebereinkommen bestehe, daß 3000 Jahre der eine, andere 3000 Jahre wieder der andere herrsche, so müßte, wenn man dieses Obherrschen des einen auch nie bis zur völligen Vernichtung des andern gehen ließe, dennoch ein steter Wechsel von zwei ganz differenten Schöpfungen sichtbar werden; wenn der eine herrschte, müßten die Schöpfungen des andern verschwinden. Sinnlos wäre es also, das Band negativer Einheit zu denken; die Einheit muß eine positive seyn.

Wenn das Unbegrenzte im Proceß das nicht seyn Sollende und doch seyende ist, wenn es gesetzt ist, nicht damit es gesetzt sey, sondern nur um überwunden zu werden, so ist offenbar, daß das Unbegrenzte nur durch eine Ursache gesetzt seyn kann, welche fähig ist, irgend etwas als bloßes Mittel zu wollen (wie hier das Unbegrenzte offenbar bloß Mittel ist). Denn nichts kann sich selbst bloß als Mittel wollen. Alles will soviel möglich selbst Zweck seyn. Wäre das Unbegrenzte ein selbständiges, im Hervortreten jede vorausgegangene Einheit vernichtendes Princip, so würde es sich nicht als Mittel behandeln lassen. Daß es im Proceß Mittel, d. h. relativ nicht Seyendes, und doch seyend ist, dieß zeigt also an, daß es von einer Ursache gesetzt ist, die überhaupt Mittel und Zweck festhalten, die das eigentlich nicht Gewollte (dieß ist das Mittel) dennoch wollen, in diesem Widerspruch (das zu wollen, das sie eigentlich nicht will) ausdauern kann, — kurz die eine freie, nach Absicht handelnde Ursache, und eben darum die positive Einheit der beiden Principien ist, die im Gegensatz und Widerspruch beider sich behauptet und immer Herr derselben bleibt. Eine und dieselbe Ursache ist Ursache der Unbegrenztheit und der Begrenztheit des Seyns; dieser Widerspruch, den wir genöthigt sind in die höchste Ursache zu setzen,

dieſer Widerſpruch allein zeigt ſchon, daß ſie nicht ein bloß *ſubſtantielles* Princip ſeyn kann. Denn ein bloß ſubſtantielles Princip kann nur das ſeiner Natur Gemäße thun, es kann nicht *etwas* thun und das Gegentheil deſſelben wollen — z. B. das Unbegrenzte kann nur das Unbegrenzte ſeyn wollen. Diejenige Urſache, die ebenſowohl das Unbegrenzte als die Begrenzung deſſelben wollen kann, dieſe kann nur eine überſubſtantielle, eine abſolut freie Urſache ſeyn.

Nachdem wir nun eben dieß erreicht haben, müſſen wir zu einer neuen Reflexion fortgehen.

Die *Urſache* iſt frei, das Seyn als unbegrenztes und als begrenztes zu ſetzen. Inſofern iſt ſie alſo im Proceß auch das *Setzende* zunächſt der Unbegrenztheit und dann in weiterer Folge der Begrenztheit des Seyns. Wir ſagen: ſie iſt das Setzende zunächſt der Unbegrenztheit des Seyns. Wir ſagen alſo nicht (und ich bitte *Sie* dieß wohl zu merken): ſie iſt das Setzende des Seyns überhaupt, ſondern nur das Setzende des Seyns zunächſt in ſeiner Unbegrenztheit. Um nun aber das unbegrenzte Seyn ſetzen, ſich ſelbſt als Mittel geben zu können, *muß* ſie es urſprünglich beſitzen, und zwar als ein noch *begrenztes*, zwar nicht als ein durch ſich ſelbſt begrenztes, wohl aber als ein *durch* ſie ſelbſt (durch die Urſache) begrenztes. Aber — nicht durch einen Actus, durch eine *That* der Urſache können wir es begrenzt denken, denn als ein Thun oder als eine That der Urſache hätten wir vielmehr zu betrachten, daß es *aus* der Grenze und *als* Unbegrenztes geſetzt wird; die Urſache iſt nur beſtimmt als Urſache des *Proceſſes*, deſſen Anfang eben das unbegrenzte Seyn als ſolches iſt; das Setzen dieſes Unbegrenzten iſt alſo die *erſte That* der Urſache, ſie beſitzt demnach das Seyn urſprünglich nicht durch eine That, *ſondern* — der Gegenſatz der That iſt eben die *Natur* — ſie beſitzt es *von Natur*. Die Urſache oder Gott iſt alſo das ſeiner Natur nach das Seyn Begrenzende und Enthaltende und gar *nichts* anderes; weiter zu gehen oder mehr anzunehmen, ſind wir bis jetzt durch nichts berechtigt. Wir müſſen bei dieſer Methode uns wohl hüten, irgend eine Möglichkeit zu übergehen oder zu überſpringen; (der philoſophiſche Empirismus, auf deſſen Gebiet

wir uns hier bewegen, ist durchaus betrachtender, contemplativer Natur). Auf jeden Fall ist dieser Begriff (daß nämlich Gott ursprünglich gar nichts anderes seyn soll als der das Seyn von Natur begrenzende und also besitzende Herr des Seyns — dieser Begriff ist jedenfalls schon ein großer Gewinn und höher als der, nach welchem Gott nur das Seyn selbst (τὸ Ὄν), das allgemeine Wesen ist — auf jeden Fall ist er nach diesem Begriff ὁ ὄντως ὤν, der mehr als bloß das Seyende, in diesem Sinn überseyend ist. Aber — wenn Gott gleich ursprünglich im Verhältniß zu einem Seyn zu denken ist, das er frei ist in der Grenze zu erhalten, und aus der Grenze zu setzen (die erste Möglichkeit, die sich uns darstellte), wenn Gott gleich ursprünglich nur zu bestimmen ist als Herr eines Seyns, so ist eben damit dieses Seyn zugleich erklärt als ein nothwendiges Correlatum Gottes, indem Gott gleichsam selbst nur zu seyn scheint, um Herr dieses Seyns zu seyn. Der Begriff Herr schließt nothwendig den Begriff von etwas ein, dessen er Herr ist; dieses, wovon er Herr ist, ist sein nothwendiges Correlatum. Nach dieser Ansicht wäre also Gott gleichsam nichts an sich, sondern nur in Beziehung auf das Seyn. Hiermit scheint also Gott selbst bestimmt als ein bloß Relatives und nur in einer, wenn auch ewigen Relation Denkbares, anstatt daß wir sonst gewohnt sind ihn als einen schlechthin Selbständigen, als ein schlechthin Absolutes, d. h. von jeder Beziehung Freies, zu denken. Was sich nun vorläufig auf diesen Einwurf erwiedern ließe, wäre Folgendes. — Man könnte sagen: Gott ist eben wirklich nichts an sich; er ist nichts als Beziehung und lauter Beziehung, denn er ist nur der Herr; alles, was wir darüber oder außerdem hinzuthun, macht ihn zur bloßen Substanz. Er ist wirklich, so zu sagen, zu gar nichts anderem da, als um der Herr des Seyns zu seyn. Er eben ist die einzige nicht mit sich selbst beschäftigte, ihrer selbst ledige und darum absolut freie Natur (alles Substantielle hat mit sich selbst zu thun, ist mit sich selbst befangen und behaftet), Gott allein hat mit sich selbst nichts zu thun, er ist sui securus (seiner selbst sicher und darum seiner selbst ledig), und hat daher bloß mit anderem zu thun — er ist, kann man sagen —

ganz außer sich, also frei von sich, und dadurch auch das alles andere Befreiende. Er ist das, was die beengte und bedrängte Menschheit sucht, wenn ein Volk an seine Spitze ein Individuum stellt, das für sich selbst nichts zu suchen hat, das nicht um seiner selbst willen, sondern rein und bloß um des Volks willen da ist, und darum das allgemein befreiende Princip ist.

Ich will nur noch bemerken, daß von allen gewöhnlichen Definitionen des göttlichen Wesens, wie man es nennt, die Schrift nicht eine einzige anerkennt, daß die Schrift, und also auch das Christenthum eigentlich keinen andern Begriff Gottes kennt als den, daß er der Herr ist. Wie denn eben darum der ehrwürdige S. Newton, dessen Philosophie, verglichen z. B. mit der seiner Nachfolger in England und zum Theil mit der Leibnizischen, ich, aufrichtig zu sagen, höher anschlage als einen Theil seiner Physik, z. B. seine Optik: dieser hat in dem berühmten Scholium, womit er seine Principia philosophiae naturalis mathematica beschließt, das kühne Wort ausgesprochen: Deus est vox relativa et ad servos refertur (über dieß: ad servos refertur werde ich nachher sprechen); er sagt dann weiter: Deitas est dominatio Dei (also die Gottheit in Gott, das, wodurch er Gott ist, kurz was wir insgemein das Wesen Gottes nennen, besteht nicht in seiner Substanz, sondern in seiner dominatio, im Actus seiner Herrschaft) — Deitas est dominatio Dei, fährt er fort, non in corpus proprium (dieß ist der Meinung entgegengesetzt, nach welcher sich Gott zu der Welt nur als Weltseele verhielte — wir können auch in Beziehung auf andere Systeme sagen, die dominatio Gottes kann nicht darin bestehen, daß er nur Herr ist, sich selbst in ein Seyn einzuführen, sich selbst ein Seyn zu geben; auch dann wäre er die mit sich selbst beschäftigte, also nicht von sich selbst freie Natur), sed in subditos. Zuletzt sagt er das entscheidende Wort: Deus sine dominio, providentia et causis finalibus nihil aliud est quam Fatum et Natura. Providenz und Endursachen, d. h. in der Natur ausgeführte Absichten, sind nur die Folgen des dominii. Es ist also genug an dem Einen: Gott ohne Herrschaft, oder wie ich mich künftig ausdrücken werde, da

dieß die wahre und ursprüngliche Bedeutung des Worts ist: Gott ohne Herrlichkeit wäre bloßes Fatum oder bloße Natur. Newton mag nun unter den Unterthanen, von denen er spricht, bloß die Geister oder, wie wahrscheinlich, auch die Körper verstehen, so ist doch offenbar, daß dieses dominium die Schöpfung oder die erschaffene Welt schon voraussetzt. Wenn aber Gott ohne Herrlichkeit nur Fatum seyn würde, kann er nicht erst nach der Schöpfung, sondern er muß, sowie er Ist, Herr seyn, d. h. in einem Verhältniß stehen, in welchem er Herr ist. Dieser Satz steht auf jeden Fall fest, und wie er sich auch in der Folge weiter bestimmen möge, dieß muß festgehalten werden, daß Gott, sowie Er ist, Herr ist.

Es läßt sich kaum anders erwarten, als daß man, nachdem wir bei diesem Punkt angekommen sind, das Urtheil fälle: diese Ansicht sey doch wenigstens eine Art von Dualismus, oder laufe zunächst auf einen solchen hinaus. Allein dieß wird sich sogleich näher bestimmen, wenn Sie nur überlegen wollen, daß wir nicht Gott in der Abstraktion von dem Seyn Gott nennen, sondern eben nur Gott als den Herrn dieses Seyns, d. h. sofern er das Seyn einschließt, daß also Gott absolut betrachtet doch nur der Herr des Seyns + dem Seyn selber ist, und daß er insofern doch der ganz in sich Abgeschlossene, Geendete und in diesem Sinn Absolute (nicht mehr Relative) ist, obgleich darum der Herr des Seyns und das Seyn selbst nicht einerlei seyn können. Es ist also nicht Zweiheit, sondern es ist Zweiheit in der Einheit, und zwar in lebendiger, nothwendig beweglicher Einheit gesetzt. Ueberhaupt liegt die größte Schwierigkeit hier nicht auf Seiten Gottes, sondern auf Seiten des Seyns, das doch auch nicht nichts, sondern allerdings etwas und also ein Seyendes ist. Offenbar aber nur ein nicht Seyendes, ein μὴ ὄν im schon bestimmten Sinn. Auch hier ist wieder ein Standpunkt, auf dem wir erkennen, wie nothwendig die Anerkenntniß auch des nicht Seyenden ist, indem ohne dieses auch das Seyende nicht erkennbar seyn könnte. Oder vielmehr hier ist der höchste Standpunkt dieser von Platon mit Recht so gerühmten Einsicht. Denn eben jenes bloß wesentlich Seyende ist nicht das positiv Seyende, sondern nur das

nicht nicht seyn Könnende, das wir nicht eigentlich setzen, sondern nur nicht nicht setzen können, oder das wir nicht als Gegenstand unseres Wollens oder wissend, sondern nur gleichsam nicht-wollend und nicht-wissend setzen. Nämlich wissend setzen wir nur den Herrn des Seyns; da wir aber diesen setzen, so müssen wir wohl auch das Seyn selbst setzen, jedoch nur gleichsam nichtwollend und so, daß wir uns seiner bewußt sind als des nur nicht nicht zu Setzenden und in dieſem Sinn Nothwendigen, das aber wieder mit dem Zufälligen, mit dem nur zufällig, gelegenheitlich eines andern, nicht um seiner selbst willen Seyenden eins ist. Da dieses Seyn nicht nichts, sondern eine Wurzel des Seyns ist, so können wir es zweitens bestimmen als lauteres Seynkönnen. Das Seynkönnen aber ist seiner Natur nach zweideutig oder amphibolisch. Es ist Seynkönnen, wenn es in sich selbst bleibt, nicht in das Seyn übergeht; wenn es aber in das Seyn übergeht, ist es nicht mehr Seynkönnen und nicht mehr Wesen; es ist jetzt das, was seyn konnte und nicht seyn konnte. Es liegt in jenem bloßen Wesen die Möglichkeit eines nur noch nicht hervorgetretenen Andersseyns. Das von Gott ursprünglich Begrenzte ist also Dyas im höchſten Sinn. Wir haben in unserer früheren Entwicklung die Dyas nur gekannt als das Unbegrenzte, d. h. eben aus sich selbst Gesetzte = B, sofern es immer zugleich als begrenzt oder subjektiv = A gesetzt wird. Aber so wie es als B, das zugleich A ist, eine natura anceps, eine δυάς war, so gut ist es als A, das B ſeyn kann, ebenfalls eine zweideutige, ungewisse, zweifelhafte Natur, und wie es uns schon mit andern Begriffen, z. B. dem des μὴ ὄν, ergangen ist, daß sie uns durch mehrere Stufen der Betrachtung hindurch begleiteten und in höherer Gestalt sich immer wieder zeigten, so ist es auch mit dem Begriff der Δυάς. Jenes bloß substantielle Seyn enthält in sich die Möglichkeit eines anderen Seyns — nicht für sich selbst, denn es ist das sich selbst nicht kennende, nicht wissende, und nur darum rein substantielles Seyn, aber für Gott. Es verhält sich also zu Gott und für Gott (der selbst wieder im höchsten Sinne Monas ist) als Dyas.

Wir sind aber mit diesen beiden Bestimmungen, nach welchen es

gegen Gott das nicht Seyende oder Dyas ist, noch immer ohne einen eigentlichen, positiven Begriff seines ursprünglichen Verhältnisses, seines eigentlichen Bezuges zu Gott. Wenn es auch gegen Gott das nicht Seyende, so ist es doch eben darum Subjekt Gottes. Dieß ist gleichsam seine Würde, die es nicht aus sich selbst, sondern nur aus seinem Verhältniß zu Gott erhält. Was nämlich im Verhältniß zu dem Seyenden das nicht Seyende und doch Subjekt ist, verhält sich zu diesem als das Wissende. Das Wissende ist auch ein Seyendes in sich, aber es verhält sich doch gegen das eigentlich Seyende als das nicht in demselben Sinn wie dieses seyende. Wir haben von ihm gesagt, es sey das nicht für sich selbst seyende, also ist es auch das sich selbst nicht wissende. Da es nun aber nur noch Wissendes seyn kann, so ist es das Gott Wissende — aber so, daß es auch ganz nur dieses ist, gleichsam ganz hingerissen und, daß ich so sage, völlig verzückt in Gott (durchaus nichts für sich selbst), insofern also nicht das wissend-Wissende, sondern eben auch nur das unbeweglich, substantiell Wissende Gottes. Soll es das wissend-Wissende Gottes seyn (dieß läßt sich voraussehen), so muß es erst ausgehen von Gott, um in der Wiederkunft und Wiederkehr in Gott das ihn aktuell Wissende zu seyn. — Das Wissende Gottes verhält sich insofern als das Subjekt Gottes. Subjekt erscheint hier in seiner wahren Bedeutung als subjectum. Wir können noch weiter gehen, und von diesem völlig selbstlos Seyenden, das nichts ist als nur Subjekt Gottes, wir können von ihm in gewissem Sinne sagen: es sey Gott. Denn dieß heißt nach der wahren Bedeutung der Copula ebenso viel als: es ist Subjekt von Gott. A ist B heißt: A ist nichts selbst, es ist nur Träger, d. h. Subjekt, von B. In der arabischen Sprache wird das ist durch ein Verbum ausgedrückt, das, wenn man die übrigen mit demselben Wort (besonders in den verwandten Dialekten) verbundenen Bedeutungen dazu nimmt, ganz unserem deutschen Können entspricht (im Arabischen kan, im Hebräischen kun, wie unser deutsches Können ursprünglich kunnen); daß es ihm aber nicht bloß gleichlautet, erhellt daraus, daß es z. B. auch die Bedeutung des Wesens, der Substanz hat (ejus quod substat),

daher auch die Bedeutung des Befestigenden, des Grundes u. s. w.; wie wir schon oben gesehen, so ist das Seyn in seinem bloßen Wesen jenes Seynkönnen, und umgekehrt alles Können ist wesentlicher (nicht aktueller) Natur. Ueberdieß hat im Arabischen dieses Wort, sofern es ist bedeutet, gegen den Gebrauch aller andern Sprachen, den Accusativ des Prädicats nach sich; diese Construktion zeigt, daß jenes Wort unser deutsches Können sey; denn in allen Sprachen hat das Wort Können den Accusativ nach sich, man sagt: posse aliquid. In diesem Sinne können wir auch von jenem bloß wesentlichen Seyn sagen: es vermag Gott (potest Deum, est Dei potens) — es ist die Potenz, es ist die Macht — es ist, wenn wir uns noch weiter zu gehen erlauben, die Magie Gottes (dem Wort Magie, das bekanntlich aus dem Persischen stammt, aber in diesem selbst kein Verbum mehr hat, von dem es abgeleitet werden könnte, ist diese Wurzel in dem deutschen Wort Mögen erhalten — hier bedarf es keiner Rechtfertigung, jedem ist die große Verwandtschaft der deutschen und der jetzt nur noch verstümmelt vorhandenen persischen Sprache bekannt); Magie ist demnach ganz dasselbe mit dem deutschen Macht; das deutsche Mögen gilt in vielen Redensarten und in manchen Mundarten Deutschlands fast durchaus ebensowohl für Können als für Wollen, wie ich denn, nachdem ich einmal in diese Sprachbemerkungen gerathen bin, nicht unterlassen will, auch auf die Identität der Begriffe von Können und Wissen aufmerksam zu machen. Kennen (nosse) ist ohnedieß von Können nur durch die spätere Unterscheidung in der Aussprache getrennt worden. Etwas können, sagt man auch für: etwas wissen, verstehen. So ist also, könnte man fortfahren, jenes bloß substantielle Seyn eben in seiner Substantialität gleichsam der Zauber, der Gott anzieht und gefesselt hält, so daß er nicht Gott, d. h. nicht der Herr des Seyns — und also der gegen das Seyn Freie — seyn würde, wenn er nicht diesen Zauber aufheben könnte. Auf solche Weise gewährt diese Vorstellung zugleich einen unmittelbaren Uebergang zur That, zum wirklichen Geschehen.

Auf diese Art hätten wir nun also das Verhältniß des Seyns zu

Gott bestimmt. Seine ursprüngliche Begrenzung ist eben, gegen Gott das nicht Seyende, bloß Substanz, bloß Wesen, bloßes Subjekt, nicht das sich selbst Wissende, sondern das nur Gott Wissende, nicht selbst Seyendes, sondern nur Gott seyend zu seyn.

Eine Nothwendigkeit nun, über diese zunächst sich anbietende Vorstellung hinauszugehen, wäre vorerst nur, wenn es unmöglich wäre, von jener Vorstellung aus weiter, nämlich vorwärts zu kommen. Wir haben aber so eben gezeigt, wie in ihr selbst die Nothwendigkeit liegt, weiter zu gehen, wie Gott nicht frei gegen das Seyn wäre (wie er innerlich doch immer gedacht werden muß), wenn er jenen Zauber des Seyns nicht auch wieder auflösen und eben damit dieses Seyn dem Werden preisgeben könnte. (Denn einen eignen Abfall des Seyns, wie Aeltere und Neuere, könnten wir schon darum nicht annehmen, weil auf solche Art Gott gerade nicht als Herr des Seyns erschiene). Zwar ließe sich dagegen einwenden, daß in diesem Fall Gott selbst das Seyn aus seiner ursprünglichen Seligkeit reißen, es allen Schmerzen des (Gott) entfremdeten Seyns und dem Drangsal jenes Umlaufs unterwerfen würde, durch den es zu ihm wieder zurückkehren müßte, da es außer ihm und getrennt von ihm doch nicht bleiben könne. Aber darauf ist wohl zu antworten. Denn theils ist eine nicht gewußte, absolut unbewußte Seligkeit als keine zu achten, theils kann man sagen: für das, was nicht Gott ist, ist entweder überhaupt kein Theil an göttlicher Freude, oder es kann nur durch Schmerz zur Freude, durch Leiden zur Herrlichkeit gelangen. Freilich ist es ein Schmerzensweg, den jenes Wesen, was es nun seyn und wie es benannt werden möge, jenes Wesen, das in der Natur lebt und auf seinem Hindurchgehen durch diese zurücklegt; davon zeugt der Zug des Schmerzes, der auf dem Antlitz der ganzen Natur, auf dem Angesicht der Thiere liegt. Aber was sind diese Leiden gegen die Seligkeit, mit welcher der große Urheber des Lebens das ihm Entfremdete zu sich zurückbringt, zu überschütten die Absicht hat; denn es kehrt zurück nicht mehr als das nicht wissend-, sondern nun als das wissend-wissende, und darum nicht mehr blindlings und wie durch ein bloßes göttliches

Verhängniß — θείᾳ μοίρᾳ — sondern frei, wissend und wollend, in ihm seyende, das gleichsam triumphirend ausrufen kann: Nun erkenne ich, wie ich zuvor erkannt war; denn als das, dessen Gott selbst sich entäußert hatte, verhielt es sich zu diesem nicht als das Erkennende, sondern allerdings nur als das Erkannte, jetzt aber wieder umgewendet ins Innere und zu ihm zurückgeführt, ist es *als* das Erkannte, *als* das bloß objektiv war, und demnach als das Wirkliche, ist es, was es vorher nur als das nicht Wirkliche, bloß Substantielle war, — es ist jetzt als das Wirkliche zugleich das Erkennende, *im* Seyn nicht seyend und *im* Nichtseyn seyend, die höchste Seligkeit, deren ein Wesen fähig ist, das nicht von Natur das Seyende ist, wie unstreitig in diesem Sinn ein geistvoller Schriftsteller sagt, die wahre Seligkeit des Geschöpfs bestehe in einer verschmolzenen Doppelwonne des Seyns und des Nichtseyns, wo nämlich die Wonne des *Nichtseyns* im Seyn, die Wonne des *Seyns* im Nichtseyn geschmeckt wird, der Freiheit vom Seyn, und hinwiederum der Schmerz des einen in dem andern aufgehoben wird, der Schmerz des Seyns im Nichtseyn, der des Nichtseyns im Seyn; denn es ist schmerzlich ebensowohl zu seyn als nicht zu seyn, die Fesseln des Seyns zu tragen und sie nicht zu tragen, wenn gleich den meisten das Erste weniger begreiflich seyn wird. Man hat vor etwa 50 Jahren in Frankreich über das Wort eines Philosophen, d'Alembert, gelacht, der von dem malheur de l'Existence sprach, der indeß damit doch vielleicht wirklich ein tiefes Gefühl verknüpfte. An analoge indische Vorstellungen von der Unseligkeit alles Seyns will ich nur erinnern. Aber dieses Unglück des Seyns wird eben dadurch aufgehoben, daß es als Nichtseyn genommen und empfunden wird, indem sich der Mensch in der möglichsten Freiheit davon zu behaupten sucht. Das ist die wahre Freiheit, zu der wahre Philosophie führt. Auf einem andern Standpunkt kann eben dieses Loos der Endlichkeit (des Seyns nur im Nichtseyn wahrhaft zu genießen) wieder als Gegenstand einer höheren aber edleren Trauer, jener Schwermuth erscheinen, durch welche die Kunst in ihren höchsten Erzeugnissen ihre Hervorbringungen geadelt hat. Denn das ist der Grund und der wahre Sinn jener

erhabenen Schwermuth, welche die edelsten Bildungen altplastischer Kunst — welche z. B. jene nicht genug zu erkennende Leukothea in der großen Sammlung unseres Königs — selbst wieder über das Loos der Sterblichkeit erhöht, indem sie gleichsam als ihr Seyn wie Nichtseyn ansehend vorgestellt werden. Die antike Kunst ist keineswegs so schlechthin heiter und leichtsinnig, wie sie einige übel berichtete Romantiker in neuerer Zeit dargestellt. Der Schmerz, der in ihr liegt, ist nur ein tieferer als jene Thränen, welche eine alltägliche Sentimentalität zu erregen die Macht hat. Von der plastischen Kunst gilt daher insbesondere auch, was Aristoteles von der Tragödie sagt, daß sie von gemeiner Furcht und ebenso auch von gemeinem Schmerz befreie. Und dasselbe gilt von der Philosophie; denn wer wird sich noch über die gemeinen und gewöhnlichen Unfälle eines vorübergehenden Lebens betrüben, der den Schmerz des allgemeinen Daseyns und das große Schicksal des Ganzen erfaßt hat?

So viel nun über die Art, wie wir uns das ursprüngliche Verhältniß jenes ewigen und nothwendigen Correlatums zu Gott denken können, vorausgesetzt nämlich, daß wir bei dieser sich zuerst uns darbietenden Vorstellung stehen bleiben, bei der, wie es scheint, auch der sanfte Platon, ja vor ihm Pythagoras, stehen geblieben ist, obgleich es auffallen kann, daß von keinem dieser älteren Philosophen, selbst diesen im höchsten Grad vom ganzen Alterthum verehrten, eine zuverlässige Antwort auf diese Frage (nach dem ursprünglichen Verhältniß jenes Correlati zu Gott) auf unsere Zeit gekommen ist.

Es bleibt nur noch übrig zu zeigen, welche Ansicht des Processes sich aus dieser Vorstellung ergeben würde, oder wie nach jenem Verhältniß sich die drei Principien des Processes begreifen lassen. Vorausgesetzt also, daß wir einmal Gott in der ursprünglichen Relation zu einem Seyn gedacht haben, so ist leicht einzusehen, daß dieses Seyn in einem möglichen dreifachen Verhältniß zu Gott ist. Nämlich es stellt sich zuerst zwar dar als das in Gott Seyende, Enthaltene, von ihm Begrenzte — diese Begrenzung schließt aber die Möglichkeit für das Seyn nicht aus als unbegrenzt gesetzt zu werden; insofern können wir

es bestimmen als das zwar noch nicht wirklich Unbegrenzte, aber doch unbegrenzt seyn Könnende. Aber eben darum müssen wir ihm auch ein zweites Verhältniß zu Gott zuschreiben, wo es nämlich nun wirklich das Unbegrenzte ist. Da wir aber ferner voraussetzen, daß es durch den Proceß selbst aus der angenommenen Unbegrenztheit wieder zurückgeführt werde in die ursprüngliche Grenze, so müssen wir es hier in einem dritten Verhältniß zu Gott denken, wo es nämlich nicht mehr als das einfach bloß Begrenzte, sondern als das aus der Unbegrenztheit in die Begrenztheit Zurückgekommene in Gott ist. Betrachten wir die Begrenztheit als den negativen, das Unbegrenztseyn als den positiven Zustand des Seyns, so verhält sich das Seyn absolut betrachtet als Indifferenz, als gemeinschaftliches Subjekt von drei Zuständen. Nennen wir es A, so ist es in der ursprünglichen Begrenzung reines — A, in der Unbegrenztheit + A, in der Rückkehr oder in seinem Wiedergebrachtseyn ± A; denn da ist es nicht mehr reines oder einfaches — A, sondern — A, dem + A zu Grunde liegt. Eben durch diese Trimorphie (daß ich so sage), durch diese drei Gestalten, deren gemeinschaftliche Möglichkeit es ist, ist aber das Seyn auch das Setzende eines dreifachen Unterschieds in Gott. Den drei Ansichten, deren das Seyn selbst fähig ist, entsprechen drei Angesichte in Gott. Wenn ich sage, das Seyn sey das Setzende eines dreifachen Unterschieds in Gott, so bitte ich dieß nicht so mißverstehen zu wollen, als ob ich unter dem Setzenden das Verursachende verstünde, sondern ich nenne das Setzende von Gott das, was ihm Subjekt — Unterworfenes — ist. Insofern können wir überhaupt das Seyn das Gott-setzende nennen, denn es ist seine Unterlage, es ist ihm gleichsam Sitz und Thron, sein Erhöhendes, ihn Emportragendes. Und da wir nun annehmen mußten, daß es das Setzende, d. h. Sitz und Thron Gottes in jenen drei Momenten oder Zuständen ist, so mußten wir auch annehmen, daß in Gott selbst ein dreifacher Unterschied ist, der freilich nicht eher als im Proceß hervortritt. Nämlich Gott, wenn wir ihn wirklich in Freiheit gegen das Seyn denken, ist zuerst oder primo loco allerdings — Herr, das Seyn aus der Grenze zu setzen. Aber daraus, daß Gott Herr ist, das Seyn als unbegrenzt

oder, wie wir beſſer ſagen würden, das Unbegrenzte im Seyn zu ſetzen (das Seyn an ſich iſt weder unbegrenzt noch begrenzt), daraus alſo, daß Gott Herr iſt, das Unbegrenzte zu ſetzen, folgt noch nicht, daß er auch Herr des ſo Geſetzten ſey. Das Seyn, einmal aus der Grenze geſetzt, wäre alſo aus ſeiner Hand (denn wir haben ihn vorerſt bloß beſtimmt als Herrn, das Unbegrenzte zu ſetzen), wie der Menſch zwar Herr ſeiner That iſt, um ſie zu thun, aber der gethanen That iſt er nicht mehr Meiſter. Freilich könnte man ſagen, das Geſetzte bleibe inſofern in der Macht Gottes, als Er Herr ſey, es zurückzunehmen; aber Gott thut nichts, um es zurückzunehmen, wie der Menſch oft wünſcht, dieſe oder jene Handlung zurücknehmen zu können; in Gott iſt nichts Rückſchreitendes, und nicht die Freiheit zurückzunehmen, ſondern die Kraft, das Angefangene durchzuſetzen und bis ins Ende hinauszuführen, iſt göttlicher Art. Gott wäre alſo nicht unbedingt Herr des Seyns, frei es zu ſetzen und nicht zu ſetzen, wenn er nicht ebenſo Herr des unbegrenzt geſetzten als des noch begrenzten wäre. Aber nicht auf dieſelbe Art kann er Herr des unbegrenzten ſeyn, wie er Herr des urſprünglich begrenzten war. Denn Herr des letzteren war er eben, um es als unbegrenztes zu ſetzen, Herr des unbegrenzten kann er aber nur ſeyn, um es in die Grenze wieder zurückzuführen. Der aber, welcher das Unbegrenzte ſetzte, und der, welcher dieſes begrenzt, kann nicht einer und derſelbe (nicht der Nämliche) ſeyn. Alſo iſt er als dieſer und als jener ein anderer, ein anderer als der das Seyn aus er Grenze Setzende, ein anderer als der es in die Grenze Zurückführende. Doch müſſen wir gleich hinzuſetzen, daß er als jener und als dieſer nicht ein anderer Gott ſeyn kann. Denn Gott war er nur, als der unbedingt Herr des Seyns iſt. Nun wäre er aber nicht unbedingt Herr des Seyns, wenn er bloß Herr wäre, es aus der Grenze zu ſetzen, nicht aber auch Herr, es in die Grenze zurückzuführen. Nun iſt aber leicht einzuſehen, daß Gott als dieſer und als jener nicht einer und derſelbe, ſondern nur ein anderer ſeyn kann. Dieß kann nun aber nicht ſo weit gehen, daß er als jener ein anderer Gott wäre. Denn in dieſem Fall hätten wir zwei Götter, deren keiner unbedingter

Herr des Seyns wäre, sondern der eine nur Herr, es aus der Grenze zu setzen, der andere nur Herr, um es in die Grenze zurückzuführen, also wir hätten zwei Götter, deren keiner Gott wäre, denn mit dem Begriff Gott hat sich uns einmal der Begriff: unbedingter Herr des Seyns verbunden. — Wenn also der Erste, der das Unbegrenzte im Seyn Setzende, Gott ist, so ist er nicht als dieser für sich betrachtet, nicht als der B setzende allein oder ausschließlich ist er Gott, d. h. unbedingter Herr des Seyns, sondern nur inwiefern er auch der B wieder als A setzende ist, d. h. er ist nur Gott mit dem andern und nicht ohne den andern. Aber wenn dieses Werk des Zweiten gethan, wenn jenes Letzte hervorgebracht ist, in dem B ganz sich wiedergegeben und in A verklärt ist, ist etwa alsdann das so gesetzte Seyn außer der Hand Gottes, oder wer ist alsdann der Herr des so zurückgebrachten? Denn der B Setzende kann immerwährend nur B setzen und muß es ewig setzen. Eben weil er nur B setzt, kann er nicht Herr des B seyn, das = A ist. Und ebenso ist der B in A Zurückwendende immerwährend nur dieser, und hat nichts anderes zu thun; weder der eine noch der andere ist also der Beherrscher jenes Letzten, sondern nothwendig ein Dritter, welcher aber wieder nicht ein dritter Gott ist, denn Gott ist nur Gott als der unbedingte Herr des Seyns; er wäre dieß aber nicht, wäre er nicht auch Herr des aus der Entfremdung zurückgebrachten Seyns, und demnach ist weder der Erste noch der Zweite für sich Gott, d. h. ohne den Dritten.

Es findet sich also, daß wir parallel jenen drei Ansichten des Seyns einen dreifachen Unterschied in Gott, gleichsam ebenso drei Angesichte der Einen Gottheit setzen müssen. Sie sehen nun wohl, wie sich hiermit auch jene drei Ursachen, die wir zuerst oder anfänglich nur als drei Principien alles Gewordenen erkannt haben, wie sich uns diese Principien zu drei Unterschieden in der absoluten Ursache selbst erhoben haben, und wie sie nun erst den Namen Ursachen mit vollem Recht führen. Die erste Ursache setzt das Seyn, um es der zweiten zu geben, die als die Grenze gebende nicht wirken kann, als inwiefern ihr das Unbegrenzte gegeben ist. Die zweite Ursache gibt es der dritten.

Das Seyn geht zwischen den drei Ursachen, so zu sagen, von Hand zu Hand, wie die Fackel in jenem berühmten mystischen Fackellauf der Griechen, dessen wahre Bedeutung schon der philosophische Lucretius nicht mehr gekannt zu haben scheint. ‚Der römische Dichter beyebt ihn auf die Ueberlieferung des Lebensfunkens von Geschlecht zu Geschlecht in der Menschengattung; aber diese Ueberlieferung geschieht ja in gerader und endloser Linie, ohne in den Anfang zurückzukehren; demgemäß hätte auch die Fackel in einer geraden Linie von Hand zu Hand gehen müssen, was ich mir nicht denken kann; etwas so Unbeschlossenes, ein solcher processus in infinitum sieht den Griechen wenig ähnlich; ich vermuthe daher, daß es auf jeden Fall, wo nicht ein Cirkellauf, ein Lauf war, der ein bestimmtes Ziel und Ende hatte'. Das Seyn ist nacheinander Sitz und Thron der drei Herrscher, von denen jeder es zum Sitz des Folgenden zubereitet hat ‚der erste hat es zum Sitz des zweiten u'. Aber zuletzt ist es der gemeinschaftliche Sitz und Thron aller, denn in der letzten Einheit schließen sie sich nicht mehr aus. Die Herrlichkeit der drei Ursachen oder der drei Herrscher sollte an dem letzten Geschöpf als eine durchaus gleiche und gemeinschaftliche erscheinen, und dieses letzte Geschöpf ‚von dem ich nicht erst zu sagen brauche, daß es der Mensch war — vielleicht nicht der Mensch, wie er jetzt ist, aber der Mensch in seinem ursprünglichen Wesen' der Mensch sollte eben darum nicht bloß substantiell in der Gottheit seyn wie alle andern Wesen, sondern in der Gottheit *als* solcher — Er steht in keinem besondern vorherrschenden Bezug zu einer derselben, sondern nur zur Gottheit als solcher, welche eben die Einheit ist: *nur* der Mensch sollte eben darum auch das Gott als Gott erkennende Wesen seyn. Weil die Gottheit nur im Menschen ihr Ziel und also ihre Ruhe findet, darum ist ihm so viel an dem Menschen gelegen, so sehr um den Menschen zu thun, daß, wenn wir diese ihre Zuthätigkeit gegen den Menschen bedenken, und auf *welche* Weise — wie die ganze Geschichte beweist — dafür gesorgt war, daß dieser Rapport des Menschen zu der Gottheit erhalten werde, daß der Mensch Gott nie völlig los werden konnte, — wer dieß wahrhaft und im ganzen Umfang überlegt, wird kaum umhinkönnen, in jenes Wort

einzustimmen, das ein Franzose sich unterstanden hat zu sagen, und was man deutsch nicht nachsagen dürfte: Dieu est fou de l'homme; es ist ihm alles an ihm gelegen, er kann von dem Menschen nicht lassen, denn der Mensch ist das Band der göttlichen Einheit, und es ist in diesem Sinn ganz richtig, daß Gott als solcher in der ganzen Welt nicht — nur im Menschen, nämlich im Innern des wahren, in seinem ursprünglichen Stande befindlichen Menschen existirt, und wenn u. a. Lalande versicherte, daß er im ganzen Weltgebäude keinen Gott habe finden können, so ist dieß ganz begreiflich; denn nicht im Auser-einander und in der Spannung der Weltkräfte ist Gott als solcher, sondern nur in dem, worin alle Spannung aufgehoben, die drei Ursachen in völlig gleicher und gemeinschaftlicher Herrlichkeit sind. Nur dieser innige Bezug, diese Verschmelzung gleichsam des menschlichen Wesens mit der Gottheit als solcher kann die Beständigkeit gewisser allgemeiner menschlicher Annahmen erklären; z. B. die Meinung, die durch alle Religionen hindurchgeht, von der in der verfinstertsten noch eine Spur zu finden, von der Wirksamkeit des Gebets — auch die homerischen Helden beten, wie Achill im höchsten Gedräng jene berühmten Worte ausruft: *Ζεῦ ἄνα Δωδωναῖε.* Das Gebet, das innere nämlich, nicht das, welches mit den Lippen gesprochen wird, von welchem man nicht einsehen könnte, wie die Ermahnung eines Apostels: Betet ohne Unterlaß, auszuführen wäre, das innere Gebet ist nichts anderes als eine beständige Wiederbethätigung jenes Verhältnisses, kraft dessen der Mensch das Band der Gottheit selbst ist, und so hat er (was nach den gewöhnlichen Vorstellungen freilich schwer und unmöglich ist zu denken) in seiner Lauterkeit allerdings selbst auch über die Gottheit Gewalt.

Ist nun in der bisher vorgetragenen Vorstellung nicht noch etwas, das wir bei genauerer Erwägung, wenn es seyn könnte, allerdings noch entfernen möchten? Die aufgestellte Theorie beruht in letzter Instanz auf dem von uns angenommenen Verhältniß Gottes zu einem Seyn, das zwar nicht in demselben Sinn ewig und unabhängig ist wie Gott, aber in seiner Art doch ebenfalls ewig und unabhängig. Nämlich an sich und von sich selbst ewig ist freilich nur der Herr des Seyns; da

wir aber dieſen nicht denken können ohne das Verhältniß zu einem Seyn, ſo müſſen wir das Seyn wohl mitſetzen, und wenn es nicht an ſich ewig iſt, ſo iſt es doch wenigſtens ein Mitewiges Gottes, es hat wenigſtens eine ſecundäre Ewigkeit. Ebenſo iſt es zwar nicht das um ſeiner ſelbſt willen Seyende — ein ſolches iſt nur der Herr des Seyns, aber da wir dieſen nicht ſetzen können, ohne das Seyn mitzuſetzen, ſo iſt es zwar nur das Mitgeſetzte Gottes, oder es Iſt nur, wenn Gott Iſt, aber es iſt, wenn Gott iſt, das nicht nicht ſeyn Könnende, aber eben darum doch auch auf gewiſſe Art Seyende, und zwar ſo, daß es ein eigenthümliches, ein vom Seyn Gottes verſchiedenes Seyn hat. Aber wir wollen den Begriff Gottes als einen abſolut ſelbſtändigen, nichts außer ſich (praeter se) vorausſetzenden Begriff. Hier regt ſich mitten im Empirismus das Intereſſe des Rationalismus; der Rationalismus hat ein Recht in der Forderung eines höchſten, abſolut ſelbſtändigen Begriffs.[1] Wie wir auch jenes Correlatum beſtimmen, immer iſt es

[1] Man kann jene Vorſtellung aus einem doppelten Geſichtspunkt betrachten: 1) in ihrem Verhältniß zum gemein-, d. h. allgemein religiöſen Gefühl, 2) in ihrem Verhältniß zur wiſſenſchaftlichen Einſicht. Die allgemein religiöſe Meinung wird jene Vorſtellung aus dem Grunde von ſich zurückſtoßen, weil ſie, wenigſtens in Einem Sinn, einen Dualismus übrig läßt. Nämlich freilich nicht, inſofern ſie außer Gott (im Sinne von extra) ein Anderes ſetzt. Aber das allgemein religiöſe Gefühl hat ſich gewöhnt, nicht bloß extra, ſondern auch praeter Deum nichts als urſprünglich daſeyend zu denken und zuzugeben. Jenes — Seyn, oder wie man es ſonſt nenne, kurz jenes Andere iſt aber doch ein praeter Deum, wenn auch nicht in demſelben Sinne wie dieſer, doch in irgend einem Sinne Seyendes. Ich ſage, das religiöſe Gefühl hat ſich ſo gewöhnt, denn dieſe Meinung ſchreibt ſich als populäre doch nur von der Ueberlieferung her, nicht von Reflexion, denn die erſte darauf gerichtete Reflexion bringt vielmehr das religiöſe Gefühl in Verwirrung, weil es einerſeits Gott nothwendig außer allem Verhältniß zu einem irgendwie von ihm Unabhängigen denkt, von der andern Seite, indem es dieß thut, ſich ebenſo nothwendig ihn ſubſtantialiſirt. Daher der häufige Uebergang von allgemein religiöſem, aber wiſſenſchaftlich angeregtem Gefühl zu Pantheismus, deſſen alle myſtiſchen oder theoſophiſchen Syſteme, ſobald ſie über jenen Dualismus hinausgehen, ſich nicht erwehren, wenn ſie auch deſſen ſich zu erwehren ſuchen. Wir nun zwiſchen beides geſtellt, das religiöſe Gefühl, dem jener (zwar nicht reelle, aber doch ideelle) Dualismus widerſtrebte, und die Einſicht, daß die Aufhebung jeder urſprünglichen (denn davon iſt die Rede) jeder urſprünglichen Relation in Gott zur Subſtantialiſirung Gottes führt, die

ein von der höchsten Ursache wenigstens als solcher unabhängiges Seyn. Nicht daß es ohne Gott oder wahrhaft außer ihm (extra ipsum) seyn könnte; nicht in diesem Sinne freilich ist es unabhängig von Gott, aber doch in dem, daß es seiner reinen Substanz nach nicht durch einen Akt der göttlichen Causalität gesetzt ist, obwohl alles an ihm, was über die Substanz hinzukommt, was an ihm Bestimmung ist, nur ein göttlich Verursachtes ist. Denn Gott ist es, der das Seyn als das ursprünglich begrenzte, Gott ist es, der es als das unbegrenzte, und der es als das aus dem Unbegrenzten in die Grenze zurückgebrachte (in seiner dritten Gestalt) setzt. Das Seyn ist gleichsam das Centrum, um das sich alles bewegt, aber eben darum unabhängig von der göttlichen Causalität, insofern ein wahres Nichts, als es alles, wodurch es Etwas, wodurch es z. B. ein Begrenztes oder Unbegrenztes ist, nur von der göttlichen Causalität hat, es ist gleichsam nur der aller dieser Bestimmungen fähige, aber für sich selbst ihrer entbehrende oder entblößte Stoff, der ein reines Spiel der göttlichen Freiheit ist. Allein es ist uns einmal angethan, nichts von der göttlichen Causalität Unabhängiges zuzulassen. Wir wollen, daß Gott die Materie ebensowohl als die Form oder die Gestalt seines Wirkens ist. Nun hat aber die frühere Analysis gezeigt, daß wir des unbegrenzten Seyns, des ἄπειρον, durchaus bedürfen, um einen Proceß des Werdens zu begreifen. Es bleibt uns also nichts

ihrerseits auch wieder nicht bloß unserem wissenschaftlichen Begriff, sondern ebenso sehr auch dem religiösen Gefühl widerspricht, können hier, inwieweit jenes erste Gefühl gelten soll, nicht entscheiden, und es ist hier einer der Punkte, wo man recht deutlich sieht, wie das religiöse Gefühl für sich selbst, sowie es nur einigermaßen wissenschaftlich wird, nicht zu Ende kommen kann, wie es denn auch nie zu Ende gekommen ist, sondern in dem unbehaglichen Dilemma eines Dualismus auf der einen oder eines Pantheismus auf der andern Seite stehen bleibt, wie es namentlich auch Jacobi ergangen ist. Wir also können uns vor jetzt nur nach dem richten, was in jener Vorstellung gegen den wissenschaftlichen Sinn verstößt, und müssen uns dieß deutlich zu machen suchen, denn die rechte und gründliche Einsicht in den Mangel einer Vorstellung ist gewöhnlich der Weg und der unmittelbare Uebergang zur besseren. Denn nur in einem Mangel, in einer unvollständigen Entwicklung kann der Fehler jener Vorstellung liegen, und alles, was in ihr sich uns entschieden als Wahrheit gezeigt hat, muß sich auch in der höheren wiederfinden. (Aus dem älteren Manuscript vom Jahr 1827.)

übrig als zu denken, daß Gott in jenem Princip — in jenem unbegrenzten Seyn — sich selbst zu B (zum *ὑποκείμενον*) macht. Denn nur auf diese Weise gibt er sich selbst zugleich den Stoff seines Wirkens. Dieß ist nun aber für die gewöhnlichen Vorstellungen die härteste Zumuthung. Versuchen wir indeß es uns zu denken. Wenn Gott sich selbst zu B, und damit zum Stoff, zur Grundlage alles Seyns macht, so ist er also an sich und vor allem seinem Thun die Potenz dieses unbegrenzten Seyns. Auf diese Art ist er aber überhaupt ein des blinden Seyns Fähiges, und in der Wirklichkeit, wenn es zum Proceß kommt, wirklich das blindlings Seyende — jenes kosmische Princip, das wir allem zu Grunde legen, woraus (ex quo) alles wird. Kann es etwas Zurückstoßenderes geben als diese Vorstellung? — Ueberlegen Sie indeß Folgendes, was uns nun schon von der früheren Ansicht her zugutkommt. Wenn Gott das blinde Seyn oder B ist, so ist er es nicht, um es zu seyn, sondern um es zu überwinden, es in die Grenze, d. h. in sich selbst, zurückzuführen, und durch diese Negation sich zu setzen als Geist. Wir haben also hier drei Formen des göttlichen Seyns. Gott ist 1) B oder das blinde Seyn, 2) der dieses blinde Seyn Negirende, 3) der als Geist gesetzte. Nun ist aber Gott nicht eine dieser Formen insbesondere oder ausschließlich oder abgesehen von den übrigen — sondern Gott ist nur der durch diese drei Formen hindurchgehende Actus, die unauflösliche Einheit des durch diese drei Formen hindurchgehenden Processes. Hieraus folgt nun auch umgekehrt, daß B oder das kosmische Princip allerdings nicht Gott zu nennen ist, denn Gott ist nur die in den drei Formen wirkende und als unauflöslich bestehende Einheit; weder B, noch das es Negirende, noch das als Geist nun Gesetzte ist also Gott, sondern das unauflösliche Leben in diesen drei Formen. Und so wären wir denn in der Hauptsache wieder eben da, wo wir mit der früheren Entwicklung waren, — nur das Seyn als ein ewiges und nothwendiges Correlatum Gottes, an welchem wir zuerst jene Dreiheit der göttlichen Natur entwickelt haben, nur dieses Seyn ist eliminirt. Wir haben nun nichts mehr nicht nur extra, sondern auch nichts mehr praeter Deum, sondern allein Gott.

Auch der Proceß verhält sich nach dieser Ansicht, die eine bloße Steigerung der früheren, im Ganzen ebenso, wie wir ihn früher darstellten. Nur Eines ist hier offenbar deutlicher geworden. Wir haben uns nicht darüber erklärt, auf welche Weise Gott das Seyn, das er als ein ursprünglich begrenztes enthielt, unbegrenzt setze, und es hätte sich auch kaum deutlich machen lassen. Diese Schwierigkeit fällt hier weg, Gott tritt hier selbst als unbegrenztes Seyn hervor, dazu bedarf es unstreitig nichts als seines Wollens. Wenn das unbegrenzte Seyn eine Gestalt des göttlichen Seyns selbst ist, so verhält sich Gott zu demselben vor allem Actus und also auch vor allem Wollen als das es unmittelbar seyn Könnende. Als dieses, als die unmittelbare Potenz des unbegrenzten Seyns, bedarf er demnach, um wirklich zu seyn, nichts als zu wollen, und hinwiederum jenes unbegrenzte Seyn ist das durch sein bloßes Wollen Gesetzte. Erinnern Sie sich, daß auch in den gewöhnlichen populären Schöpfungstheorien etwas vorausgesetzt wird, das durch bloßen göttlichen Willen da ist — nämlich der erste Stoff, die erste Materie alles Werdens. Dieser Wille, durch den ein unbegrenztes Seyn gesetzt wird, ist aber hier nicht wie nach der ersten Vorstellung ein transitiver, ein Seyn außer ihm bewegender, sondern er ist ein immanenter, ein nur sich selbst bewegender Wille.

Der Proceß ist nach dieser gesteigerten Vorstellung (die sich von dem Seyn als nothwendiges Correlat Gottes befreit hat) ebenso begreiflich als nach der früheren. Ja die gegenwärtige hat noch einen entschiedenen Vorzug. Denn wenn angenommen wird, das erste Princip sey im Proceß Gegenstand der Ueberwindung durch das zweite, so ist damit noch nicht auch erklärt, wie es dieß seyn könne. Die Begrenzung, die es im Proceß annimmt, ist keine bloß quantitative, sondern qualitative; sie beruht darauf, daß das, was blindes Objekt war, zum Theil Subjekt, so weit nun bis auf einen gewissen Punkt sich selbst Enthaltendes, Besitzendes wird. Sogar der unorganische Körper ist ein auf gewisse Weise sich selbst Enthaltendes — denn sonst würde er als dieser gar nicht bestehen können. Aber diese Ueberwindung ins Subjekt wird erst ganz deutlich, wenn wir jenes blind Seyende als einen Willen denken. Denn

gleichwie ein Wille das einzige eigentlich widerstehen Könnende, so ist auch der Wille das einzige einer eigentlichen Ueberwindung Fähige. Ein Wille, wie er aus sich selbst als Wollen hervortritt, kann ebenso wieder in Nichtwollen zurückgebracht, ja zuletzt ganz als Nichtwollen — wieder als ruhender Wille, als reine Potenz gesetzt werden. — — Also, was den Proceß betrifft, so ist dieser durch die gegenwärtige Vorstellung nur noch begreiflicher geworden. Indeß auch die erste hatte diesen im Allgemeinen wenigstens vollkommen erklärt. Aber nicht um den Proceß, um den Begriff war es uns bei dieser zweiten Vorstellung zu thun. Der Mangel der ersten lag nicht in ihrer Erklärung des Processes, der Mangel lag im Begriff. Wir konnten uns nicht beruhigen, mit dem Begriff, nach welchem die höchste Ursache noch etwas, wenn nicht extra, doch praeter se (in diesem Sinn außer sich) hatte, womit sie eben zugleich aufhörte die absolute Ursache zu seyn, die nichts außer sich voraussetzende. Nun haben wir zwar Gott als absolute Ursache, und wir hätten so unser nächstes Ziel erreicht. Aber eben hier entsteht nun die Frage (wie immer, wenn ein nächstes Ziel erreicht ist, eine neue Aufgabe entsteht), es entsteht die Frage: ob dieser Begriff der absoluten Ursache auch der an sich und durch sich selbst höchste ist, derjenige, bei dem man still stehen, und von dem man eben darum auch schlechthin anfangen könnte (denn unser letztes Absehen ist bei dieser ganzen Untersuchung doch immer dahin gerichtet, auf den Begriff zu kommen, von welchem eine absolute Wissenschaft anfangen könnte). Nun aber fassen Sie den Begriff Ursache wohl ins Auge, und Sie werden nicht umhin können zu bemerken, daß in ihm noch immer ein Bezug, eine Relation enthalten ist, zwar nicht eine Relation zu etwas schon Wirklichem oder zu etwas irgendwie Gesetztem (wie wir uns in der ersten Vorstellung das Seyn gedacht haben), aber doch zu einem Möglichen. Aber eben damit schon, daß er doch am Ende ein relativer, eine Relation einschließender Begriff ist, zeigt sich ja auch der der absoluten Ursache nicht als der absolut höchste Begriff. Wir haben freilich früher bei Entwicklung der ersten Vorstellung gesagt: Gott sey am Ende nur Gott in Bezug auf ein Anderes, und wir

billigten Newtons Wort: Deus est vox relativa. Aber daraus folgt zunächst bloß, daß der Name Gott von dem Wesen, welches er bezeichnet, nur erst auf einem gewissen Standpunkt gebraucht wird, wo er schon in Relation gedacht wird: aber es folgt nicht, daß er überhaupt nur in Relation denkbar sey, es folgt also nicht, daß es nicht einen höheren Begriff desselben Wesens gebe. Gott ist für uns nur Gott, inwiefern er in Relation, als Schöpfer und Herr der Dinge gedacht wird. Aber eben der Begriff Schöpfer selbst schließt schon eine Relation in sich. Gewiß jeder Begriff wird falsch seyn, vermöge dessen es unmöglich wäre, Gott als Schöpfer zu denken, aber darum ist der Begriff des Schöpfers nicht schon selbst der höchst mögliche. Der höhere Begriff Gottes und daher der höhere Begriff überhaupt ist nicht der Causalbegriff, wenn er auch als absolute (nichts außer sich voraussetzende) Ursache bestimmt wird; denn in der Ursache an sich, also wenn sie auch absolut ist, liegt immer schon die Relation. Der höchste Begriff Gottes und demnach der höchste überhaupt wird derjenige seyn, durch den er als absolut Selbständiges bestimmt wird, d. h. der Substanzbegriff, wodurch er als ganz in sich seyender, als in sich zurückgewendeter bestimmt ist.

Fragen wir nun, ob wir durch die letzte Entwicklung (nämlich durch die der zweiten Vorstellung) zu einem solchen Begriff Gottes gelangt sind, vermöge dessen er auch als absolute Substanz bestimmt wäre.

Um diese Frage zu beantworten, müssen wir uns also erst bewußt werden, was für ein Begriff Gottes mit der letzten (zuletzt entwickelten) Vorstellung gegeben ist.

Aufs kürzeste ausgedrückt würde der jetzt gewonnene Begriff so lauten: Gott ist wesentlich, seiner Natur nach, der das Unbegrenzte (B) seyn Könnende — wir können dieß nicht von ihm ausschließen, ohne ihn aller Macht zu berauben, alles Vermögens etwas aus sich anzufangen; aller Anfang liegt, wie wir früher gesehen, in dem B. Nichts anfangen können ist aber die höchste Ohnmacht, wie dieß selbst im gemeinen Sprachgebrauch angedeutet ist, wo, wenn man von einem Menschen sagt: er kann nichts anfangen, dieß eben seine gänzliche Ohnmacht entweder überhaupt oder in einer bestimmten Sache andeutet. Wir dürfen

uns also nicht durch einen falschen rationalistischen oder theistischen Purismus, der zuletzt nur eine gänzliche Impotenz zur Folge hat, abhalten lassen, zu sagen: Gott ist der unmittelbar auch B (und zwar B in der ganzen Bedeutung dieses Begriffs) seyn Könnende. Inwiefern er wesentlich der bloß B seyn **Könnende** ist, ist er also nicht B. Dieses kann er nie wesentlich seyn (hierin unterscheidet sich die gegenwärtige Vorstellung von dem groben Pantheismus; nach Spinoza z. B. ist Gott wesentlich die ausgedehnte Substanz). Er kann nie wesentlich, er kann nur actu, also nur wollend B seyn. Inwiefern er nur das B seyn Könnende ist, insofern, können wir sagen, ist er noch A, reiner Geist. Aber er ist nicht **bloß**, nicht ausschließlich der B seyn Könnende; er ist ebenso wesentlich auch der dieses B Negirende. Das bloß B seyn Könnende, nicht seyende, ist aber mit dem B Negirenden nicht in Widerspruch (letzterer, der B negirende, kann sich erst zeigen, er kann B erst wirklich negiren, wenn es wirklich gesetzt ist); also Gott ist wesentlich auch der B negirende, heißt vorerst auch nur so viel: er ist die Potenz des B Negirens (denn vom Actus ist noch nicht die Rede). Er negirt sich aber als B nur, um sich als A zu setzen, und demnach als A, als Geist zu seyn. Aber er ist vorerst auch nur wesentlich der als Geist gesetzte, d. h. er ist nur die Potenz des sich als Geist Setzens, und demnach des als A, als Geist Seyens. Denn solange jenes erste A (das B seyn Könnende) noch bloß dieses, nicht wirklich B ist, ist es selbst auch noch Geist — vor diesem (prae hoc) also kann das Dritte nicht als Geist gesetzt seyn; dieß kann es erst in der Unterscheidung und in der Ausschließung von dem Ersten, aber bis jetzt ist es von diesem noch nicht ausgeschlossen, denn dieses ist ja selbst auch noch Geist, nicht Ungeist, das ist es erst als B. — — Was hätten wir nun demnach? Antwort. Es scheint, daß wir die durch empirische Analysis gefundenen Principien jetzt als Potenzen in Gott haben. Damit haben wir aber noch immer keinen Begriff von Gott selbst. Wir sagten: er ist wesentlich der B seyn Könnende u. s. f. Aber was ist nun dieses Wesen, vermöge dessen er ebensowohl der B seyn Könnende als der es Negirende ist? Könnten wir dieses Wesen aussprechen,

so wäre damit erst Gott selbst ausgesprochen. Soweit als wir ihn durch jene Potenzen allein bestimmen, ist er noch immer bloß relativ bestimmt (in Relation). Nun bitte ich Sie weiter zu bemerken: wir sagen nicht bloß: er ist die Potenz des B seyns, die Potenz des B Negirens, sondern wir sagen: er ist wesentlich dieß alles. Was heißt nun aber wesentlich? Wesentlich wird im Gegensatz von wirklich gesagt. Also ist Gott nach diesem letzten Begriff eigentlich nicht wirklich der B seyn Könnende, nicht wirklich Potenz von B. Er ist diese bloß wesentlich, d. h. so daß er sie selbst nur seyn kann. Wovon kann man aber dieses seyn Können abhängig denken als nur von seinem Willen? Er ist wesentlich der B seyn Könnende, heißt also nun: er ist es so, daß er es seyn kann, wenn er es seyn will, nicht aber so, daß er es ist, wenn er es nicht seyn will. Dieß heißt aber mit anderen Worten: Gott setzt sich selbst erst als der B seyn Könnende. Betrachten wir also genauer den zuletzt aufgestellten Begriff (den nächsten, zu dem der Empirismus fortgehen kann, nachdem der andere, der Correlatbegriff — wie ich ihn der Kürze halber nennen will — aufgegeben ist) betrachten wir den zuletzt aufgestellten Begriff genauer, so sehen wir ein, daß selbst nach diesem letzten Begriff die Potenzen nicht als Potenzen in Gott seyn können — sie mögen wohl in Gott seyn, aber als Potenzen sind sie nicht in ihm, nämlich als substantielle, selbst seyende, die in der höchsten Ursache auch ohne ihren Willen und demnach an sich wären. Was nun auch von einer andern Seite her sich einsehen läßt. Wenn die Principien des künftigen (noch nicht seyenden) Seyns in Gott als Potenzen (als Möglichkeiten dieses Seyns) gesetzt sind, so hat Gott eben durch diese schon eine Beziehung auf das künftige, vorerst allerdings bloß mögliche, aber doch schon mögliche Seyn. Aber selbst wenn wir zuerst ganz von der Forderung des Substanzbegriffs absehen, Gott nur als Schöpfer wollen, so muß unsere Forderung in Ansehung des höchsten Begriffs doch diese seyn: er soll von der Art seyn, daß aus ihm die absolute Freiheit Gottes in Ansehung des Weltschöpfers sich ergibt. Diese Freiheit würde aber erst dann eine absolute, eine unbedingte seyn, wenn

Gott nicht unmittelbar vermöge seines Begriffs schon Schöpfer wäre, wenn es also einen Begriff Gottes gäbe, in dem noch überall keine Beziehung auch nur auf eine mögliche Schöpfung vorkäme. Wenn einmal Gott die Potenzen eines anderen Seyns in sich hat, nämlich unabhängig von seinem Wollen schon hat, so ist, weil er doch mit diesen Potenzen etwas anfangen muß und sie doch nicht ganz umsonst haben kann, so ist (sage ich) die Anwendung dieser Potenzen zur Hervorbringung eines von ihm verschiedenen Seyns doch gewissermaßen eine Nothwendigkeit für ihn. Erst dann, wenn selbst die Möglichkeit eines anderen Seyns in ihm nur erst eine von ihm selbst gesetzte und gewollte wäre, erst dann hätten wir ihn als absolut frei von der Welt gedacht, ihn ganz von der Welt losgemacht. Schlechthin frei, zu schaffen oder nicht zu schaffen, wäre er erst, wenn er nicht bloß zum voraus schon daseyende und ihm sich darstellende Potenzen in Actus (in Wirkung) setzen könnte — darauf würde sich seine Funktion beschränken, wenn wir die Potenzen schon als Potenzen in ihm seyn ließen. Absolut frei ist er nur dann, wenn er nicht bloß die Principien, d. h. die Potenzen, inwiefern sie schon in Wirkung sind, sondern wenn er die Potenzen auch als Potenzen schon setzt, so daß sie auch nicht — Potenzen (d. h. Möglichkeiten eines künftigen Seyns) wären ohne seinen Willen. — Sie sehen nun die neue Steigerung! Erst sind wir das Seyn als ewiges nothwendiges Correlatum losgeworden, nun sollen auch noch die Potenzen wenigstens als Potenzen verschwinden.

Der Werth, so wie die Bedeutung dieser Steigerung wird Ihnen einleuchten, wenn ich Sie daran erinnere, daß in der That in der öffentlichen Religion eine Schöpfung aus nichts gelehrt wird. Diesem Begriff ist nicht nur die Correlattheorie, es wäre ihm auch die zweite, welche die Principen des Werdens in Gott als Potenzen setzte, entgegen. Die Schöpfung aus nichts (creatio ex nihilo) kann doch nichts anderes heißen als creatio absque omni praeexistente potentia — Schöpfung ohne irgend eine voraus schon daseyende und nicht durch den Willen des Schöpfers selbst erst gesetzte Potenz. Man könnte zwar gegen den Begriff der Schöpfung aus nichts Verschiedenes einwenden.

Man könnte zuerſt ſagen: daraus, daß eine Schöpfung aus nichts das allgemein Geglaubte und allein öffentlich Gelehrte iſt, folgt freilich auf dem philoſophiſchen Standpunkt noch nichts für die Wahrheit dieſer Vorſtellung. Wahr. Aber ſchon die Exiſtenz dieſer Vorſtellung zeigt uns, daß es außer den beiden bis jetzt allein für möglich gehaltenen Standpunkten eine dritte Möglichkeit gebe, nämlich die Möglichkeit, ſich von dem Begriff einer irgendwie (denn die Art iſt hier ganz gleichgültig) präexiſtenten (voraus daſeyenden) Potenz loszureißen, und dieſe dritte Möglichkeit kann wenigſtens auf keinen Fall unerörtert zurückgelaſſen werden. Man könnte zwar noch Ausflüchte ſuchen und etwa bemerken, daß die ganze Lehre am Ende nur auf der oft von uns ſelbſt bemerkten Zweideutigkeit des Ausdrucks „das nicht Seyende" beruhe; das Nichts, aus welchem nach der öffentlichen Lehre alles außer Gott erſchaffen worden, könne ebenſowohl nur das nicht Seyende als das Nichtſeyende, ebenſowohl bloß das μὴ ὄν als das οὐκ ὄν ſeyn. Die Grammatiker ſcheinen über den Unterſchied dieſer beiden negirenden Partikeln nicht völlig im Reinen zu ſeyn; ich mußte, um denſelben mir deutlich zu machen, doch zuletzt zu meinen philoſophiſchen Begriffen Zuflucht nehmen. Dieſen gemäß will ich mich ſo erklären. Das μὴ ὄν iſt das nicht Seyende, das nur nicht ſeyend iſt, von dem nur das wirklich ſeyend ſeyn geleugnet wird, bei dem aber noch die Möglichkeit iſt ſeyend zu ſeyn, das alſo, weil es das Seyn noch als Möglichkeit vor ſich hat, das nicht Seyende zwar iſt, aber nicht ſo iſt, daß es nicht das Seyende ſeyn könnte. Das οὐκ ὄν aber iſt das ganz und in jedem Sinn nicht ſeyende, oder es iſt das, von welchen nicht bloß die Wirklichkeit des Seyns, ſondern auch das Seyn überhaupt, alſo auch die Möglichkeit geleugnet iſt. Im erſten Sinn oder durch den Ausdruck μὴ ὄν wird nur die Poſition, das wirkliche Setzen des Seyns verneint — aber das, von dem es zu verneinen, muß doch auf gewiſſe Weiſe ſeyn. Im andern Sinn, durch den Ausdruck οὐκ ὄν, wird die Negation des Seyns bejaht und ſelbſt geſetzt. Daß darauf wirklich und allgemein der Unterſchied jener beiden verneinenden Partikeln zurückkomme, glaube ich daraus ſchließen zu dürfen, daß bei

Imperativen ausschließlich das μή gebraucht wird, also da, wo von etwas die Rede ist, das man noch vor sich hat, was nur nicht geschehen und folglich nicht gesetzt ist, aber geschehen kann. Wenn ich sage: thue dieß nicht, so heißt dieß nur so viel: lasse es nicht zur Position jener Handlung kommen; ich verneine also in die Seele des so Angeredeten nur die Position, die Wirklichkeit der Handlung, setze aber deren Möglichkeit voraus, denn sonst würde ich sie ihm nicht verbieten. Noch ein anderes Beispiel! Wenn jemand den Vorsatz zu einer Handlung, etwa zu einem Verbrechen gefaßt, ihn aber nicht ausgeführt hat, so würde ich gut griechisch bloß sagen können: μὴ ἐποίησε, denn er hat es nur nicht gethan, nur die Ausführung, das wirkliche Geschehenseyn, die Position wird geleugnet; wenn aber ein Verbrechen begangen worden, und der Thäter zweifelhaft ist, wird man von dem, welcher auch nicht einmal den Vorsatz gefaßt hatte, wo also auch die Möglichkeit geleugnet wird, nothwendig sagen müssen: οὐκ ἐποίησε. Man könnte also behaupten, die Formel der Schöpfung aus nichts sey bloß aus Mißverstand des griechischen μὴ ὄν entstanden, welches nicht das Nichts, d. h. das eigentlich nicht Seyende, sondern nur das nicht Seyende bedeutet. Allein dieß angenommen — zugeben könnte ich es nicht; denn 1) in der Hauptstelle, aus welcher man das Dogma von der Schöpfung aus nichts ableitet, wird wirklich οὐκ ὄν, nicht μὴ ὄν gebraucht; 2) kann ich von diesem Begriff, wie von so manchen anderen wesentlich christlichen, nicht zugeben, daß er nur aus einzelnen Stellen abgeleitet sey; gehörte er nicht zum Ganzen der christlichen Denkart, so würde er aus jenen gewöhnlich dafür angeführten Stellen gar nicht abgeleitet worden seyn, aber angenommen selbst, der Begriff sey ursprünglich durch eine falsche Uebersetzung des μὴ ὄν entstanden, so fragt es sich hier gar nicht um die erste Entstehung des Begriffs, es handelt sich um den Begriff selbst, und dieser geht ganz entschieden dahin, daß der völlig freien Schöpfung gar nichts, auch kein μὴ ὄν, kein nur nicht Seyendes — also keine Potenz, so wenig eine, die in dem Schöpfer, als eine, die außer ihm angenommen würde, vorausgesetzt werden solle.

Man könnte auch noch anführen, daß z. B. in der französischen

Sprache das Nichts im eigentlichen Sinn, das οὐκ ὄν, durch ein besonderes Wort (rien) ausgedrückt werde, das bloß nicht Seyende aber durch ein anderes (le Néant). Wollte man aber demgemäß sagen, es sey eben zweifelhaft, in welchem Sinn die Schöpfung aus nichts gemeint sey, so antworte ich, daß dieß nicht zweifelhaft sey, denn es kann ja beides richtig seyn, daß Gott die Welt aus nichts (de rien) geschaffen, und daß er sie aus dem nicht Seyenden (dem Néant) gezogen hat; ja nach der allgemein angenommenen Vorstellung ist beides richtig. Denn der unmittelbare Stoff, aus dem die Welt gezogen und gleichsam geschöpft worden, die materia informis, welche auch die Vertheidiger der Schöpfung aus nichts als Grundlage der gebildeten und geformten Schöpfung statuiren, diese eben ist das Néant, wir könnten sagen, das Unseyende, zugleich mit der Bedeutung des nicht seyn Sollenden, indem eben dieses blinde und grenzenlose Seyn durch die Schöpfung immer mehr verdrängt werden soll. Wir erhalten auf diese Weise drei Begriffe, 1) den des οὐκ ὄν, des nicht Seyenden, des eigentlichen Nichts, 2) den des μὴ ὄν, des nur nicht seyenden, 3) den des Seyenden, aber nicht seyn Sollenden, also zu Negirenden oder Negirten, das wir im Deutschen das Unseyende nennen können — ein solches Unseyendes ist unser B, von dem nur das zweifelhaft ist, ob es als Potenz in Gott angenommen werden kann, nicht aber, daß es als Stoff und demnach als materielle Potenz dem wirklichen Schaffen zu Grunde gelegt werden muß. Als bloße Voraussetzung, als ὑποκείμενον der wirklichen Schöpfung ist dieses blinde Seyn allerdings noch nicht Etwas, nicht ein Bestimmtes und Begrenztes, kein wahrhaft Seyendes, sondern ein seiner selbst nicht mächtiges Seyn, dem erst sein Gegensatz Bestand gibt, das nur etwas ist in der beständigen Ueberwindung, indem es begrenzt oder wieder innerlich gesetzt wird. Die wahre Lehre der Schöpfung aus nichts kennt also dieses Néant, dieses Nichts, gar wohl auch, aber sie sieht es als ein selbst aus nichts (de rien) Entstandenes an; es ist ihr die unmittelbare Möglichkeit des wirklichen Seyns, aber sie gibt nicht zu, daß diese Potenz voraus auf irgend eine Weise dagewesen sey.

Jene Vorstellung einer Schöpfung aus nichts läßt sich also nicht so leicht abweisen. Nur freilich *erklärt* muß sie werden. Nehmen wir eine Schöpfung aus nichts an, so können die Potenzen nicht Folgen des göttlichen *Begriffs*, sondern nur Folgen des göttlichen Willens seyn. Damit ist allerdings nur gesagt, daß sie nicht als *Potenzen* (ursprünglich, unabhängig von seinem Wollen) in ihm sind. Aber es ist nicht gesagt, daß sie nicht als *Nichtpotenzen* in ihm sind, als *Unterschiede* überhaupt, die er nur freiwillig, nur weil es ihm so gefällt, als Potenzen (als Möglichkeiten eines anderen Seyns) ansieht und behandelt. Zu Potenzen *macht* er sie erst, sie *sind* es nicht. Dieß zugegeben, daß sie nur nicht als *Potenzen* in ihm sind, so entsteht nun aber die Frage: *wie* sind sie in ihm? und es fragt sich, ob der Empirismus hierauf noch Antwort hat. Allerdings kann der Empirismus sagen: wenn sie nicht als Potenzen, als Möglichkeiten eines *andern* Seyns, eines Seyns außer ihm — denn nur insofern heißen sie Potenzen — wenn sie nicht als Möglichkeiten eines Seyns außer ihm, und da dieses nur als ein werdendes gedacht werden kann, so können wir auch sagen, da sie nicht mehr als Potenzen eines *Werdens* in ihm sind, so können sie nur als Bestimmungen eines *Seyns* in ihm seyn, und zwar nur als Bestimmungen eines gegenwärtigen, also seines eignen Seyns, sie können in ihm nur als rein immanente (auf ihn selbst sich beziehende), nicht als *transitive* (auf etwas außer ihm sich beziehende) Bestimmungen seyn. Damit hätten wir denn erst alle Relation Gottes nach außen aufgehoben. Gott wäre der absolut bloß in sich selbst Seyende, ganz in sich Gekehrte, im höchsten Sinn Substanz, das ganz Relationsfreie. Aber eben damit, daß wir diese Bestimmungen als rein immanente, auf nichts außer ihm sich beziehende ansehen, entsteht nun auch die Forderung sie von *Ihm* aus zu begreifen, d. h. ihn als ihr Prius und demnach überhaupt als das absolute Prius zu begreifen. So treibt uns also der Empirismus in seinen letzten Folgerungen selbst ins Ueberempirische.

Anthropologisches Schema.

(Aus dem handschriftlichen Nachlaß.)

I. Wille,

§. 1.

die eigentliche geistige Substanz des Menschen, der Grund von allem, das ursprünglich Stoff-Erzeugende, das Einzige im Menschen, das Ursache von Seyn ist.

II. Verstand,

das nicht Erschaffende, sondern Regelnde, Begrenzende, dem unendlichen, schrankenlosen Willen Maß Gebende, dem für sich blinden und unfreien Besinnung und Freiheit Vermittelnde.

III. Geist,

der eigentliche Zweck, was seyn soll, worin sich der Wille durch den Verstand erheben, wozu er sich befreien und verklären soll.

§. 2.

Diese drei Elemente alles geistigen Seyns sind so gegeneinander gestellt, daß es Aufgabe des Menschen ist, sie im rechten, ihrer Natur gemäßen Verhältniß zu vereinigen. Diese Vereinigung ist der Inhalt eines Processes, durch den er sich selbst bildet, sich zur bestimmten Persönlichkeit gestaltet. Diejenigen Eigenschaften, die der Mensch auf diese Weise (im Proceß) erlangt, sind im engeren Sinn seine persönlichen (hiebei concurriren stets, negativ oder positiv, alle drei Elemente); diejenigen Eigenschaften des Willens, des Verstandes, des Geistes, die er unabhängig von seinem Thun als begünstigenden oder widerstrebenden Stoff zu benutzen oder zu überwinden (jedenfalls zu modificiren) voraus hat, sind seine natürlichen Eigenschaften (hiebei kommt Wille, Verstand, Geist, jedes für sich in Betracht).

A. Wille, Verstand, Geist,

jedes für sich oder in ihren bloß natürlichen Beziehungen.

§. 3. 1. der Wille

a. ganz für sich, ohne Beziehung auf den Proceß betrachtet, kann sich nur durch ein Mehr oder Weniger von Energie unterscheiden, und entweder von Natur schwach oder stark, kräftig oder unkräftig, regsam oder unregsam seyn.

Wo die Energie des Willens nahe oder ganz = 0 ist, fehlt die bewegende Kraft des ganzen Processes; der Verstand hat nichts, das er regeln könnte (er ist ohne Objekt), und schläft darüber selbst ein; der Geist kann sich nicht aus dem Willen ergänzen. — Blödsinn (Idiotismus), geistiger Tod.

b. für sich, aber doch in Beziehung auf den geforderten Proceß, also in seiner Anlage, d. h. in seiner Fähigkeit oder Unfähigkeit, Geneigtheit oder Ungeneigtheit, sich in den höheren Bildungsproceß zu begeben. — Gute Anlage, schlimme Anlage. (Bildsamer, unbildsamer, störriger Wille).

Anmerkung. Da der Wille die Substanz, also die Potenz des ganzen Processes ist, so sind in der Willens-Anlage eigentlich schon die Andeutungen zu allen folgenden Stufen enthalten; die am tiefsten in den Willen versenkte Potenz ist gerade die Potenz zum Höchsten, das (mehr oder weniger rege) Gewissen.

Erscheinungen (Symptome), aus denen sich auf die Willens-Anlage schließen läßt: gute Laune, üble Laune, Empfänglichkeit für Vergnügungen (gröbere oder feinere), oder Verdrossenheit; Maß oder Unmaß der willkürlichen Bewegungen u. s. w. Der Wille, in dem keine Potenz zu höherer Menschlichkeit liegt, manifestirt sich als ein thierischer (der bloßen Begierde hingegebener) Wille.

2. Der Verstand als natürlicher, dem durch Bildung erworbenen (so wie Mutterwitz dem Schulwitz) entgegengesetzt, beweist eine natürliche und schon angeborene Unabhängigkeit (Freiheit, Unbefangenheit) des Verstandes vom Willen. (Selbstischer Wille verfinstert den Verstand). — Sogenannte helle Köpfe.

3. Der Geist *für sich*, und demnach als bloß natürlicher, kann sich nur darstellen als das, was die Franzosen esprit nennen, worin sich nämlich nur die natürliche Superiorität des Geistes nicht bloß über den Willen, sondern auch über den *Verstand* kund gibt, der bloß als Mittel gebraucht wird, und über den der Geist auch wohl sich hinwegsetzt und ihm absichtlich mitspielt, um ihn seine Inferiorität fühlen zu lassen. — Auch der Geist, als bloß natürlicher, ist nur *Stoff* für den höheren Proceß, und für sich ohne Tiefe, nicht zu verwechseln mit dem durch den Proceß hindurch gegangenen und wieder als natürlich erscheinenden Geist, der sich als *Humor* ausspricht.

B. Wille, Verstand und Geist §. 4.

in ihren aktiven Beziehungen oder im Proceß.

AA. Wille im Verhältniß zum Verstand.

1. Das verkehrte Verhältniß.
   a. Auflösung der *natürlichen* Bande zwischen beiden (der natürlichen Unterordnung des Willens unter den Verstand). — *Wahnsinn* (Gegensatz von Blödsinn).
   b. Wille, der den Verstand zurückstößt (Leidenschaft) oder ausschließt (Brutalität).
   c. Wille, der, anstatt das Gesetz vom Verstande zu empfangen, sich selbst als Gesetz betrachtet. — *Willkür*, die, wo sie die Macht hat sich zu äußern, als *Despotismus* erscheint (dem Uebergewicht des Willens im Allgemeinen entspricht das *cholerische Temperament*).
2. Der Verstand im Dienste des Willens, um diesem *Möglichkeiten* zu erschaffen nach seinem Wollen — *Phantasie* — ächte oder unächte (Phantasterei), je nachdem der Wille, während er den Verstand in Thätigkeit setzt, ihm auch wieder sich unterordnet oder nicht; edle oder unedle, je nach Richtung des Willens auf bloße sinnliche Lust oder auf höhere Zwecke (Excentricität).

Sanguinisches Temperament.

3. Der Wille im Dienste des Verstandes

a. für bestimmte Zwecke — Aufmerksamkeit (negative Seite derselben Abstraktion, ihr Gegentheil Distraktion), Beobachtungsgabe, Gedächtniß (wobei der Wille zugleich receptiv), Gewöhnung (Fleiß, Erwerbung von Kenntnissen — Gedächtnißwissenschaften).

b. unbedingt,

aa. aber mit Ausschließung des Geistes — und so, daß der Wille nicht zum Schaffen kommt, sondern auf ein Objekt fixirt ist,

α) bloßes Verstandeswissen, wo es bloß um das Vorhandene (die Erfahrung) zu thun ist, einseitiger Scharfsinn, der in der Ausartung Aberwitz, Grübelei (Grillenfängerei) wird.

β) in moralischer Hinsicht bloße Legalität (illiberale, mehr knechtische als freie Gesinnung), selbstsüchtige, geistlose Klugheit, Tyrannei (von Despotismus dadurch unterschieden, daß Verstand in ihr ist).

Phlegmatisches Temperament.

bb. mit Anziehung des Geistes; freie Ineinsbildung von Willen, Verstand und Geist. Nur in dieser erscheint der Mensch selbst als die über den drei Elementen stehende, frei mit ihnen zu schaffen berufene Macht. Nur in dieser ist der Mensch eine bestimmte Persönlichkeit, ein Ganzes, ein Charakter. (Gegensatz: Charakterlosigkeit. Charakter ist nur, wo absolute Einheit des inneren Princips, Persönlichkeit im höchsten Sinn, und nur mit strenger Wahrheit gegen sich selbst und andere vereinbar). Nur auf dieser Stufe gibt es freie Sittlichkeit (eigentliche Moralität). Wo die einzelnen Elemente zerstreut und außer der unauflöslichen Einheit, die nur Persönlichkeit zu geben vermag, vorhanden sind, finden wir da, wo der Mensch selbst seyn sollte, nichts, eine leere Stelle — wir finden nur Formen, aber kein Wesen.

Diese organisch-geistige Conformation ist vorhanden

α) entweder in Folge einer mehr natürlichen Einheit, zu der sich der Mensch schon zufolge seiner Natur neigt, die er wie ein freiwilliges Geschenk seiner Natur mehr im Gefühl als im klaren Bewußtseyn hat, das vereinigend erscheint, mehr passiv (= Seele) als aktiv (= Geist), Gemüth, schöne Seele; der Sehnsucht, der Liebe zu dunklen Vorstellungen (zu Mysticismus) unterworfen.

Melancholisches Temperament.

β) oder in Folge selbsteigner Thätigkeit und Bildung —

Heroisches Temperament —

und stellt sich dar

αα) entweder im Gesammtleben des Menschen als harmonische Bildung (Gegensatz: Zerrissenheit, innerer Mißklang), überhaupt Klarheit des Selbstbewußtseyns, Wille, der sich selbst gefunden und mit sich einig ist; in Führung öffentlicher Angelegenheiten, bei Regierenden und vorzugsweise zum Handeln Berufenen als Weisheit, die sich besonders im gezähmten, durch Verstand und Geist gezügelten Willen kundgibt.

ββ) insbesondere in geistigen Hervorbringungen; je nachdem sich die Einheit (zu der immer alle drei Elemente zusammenwirken) mehr

im Willen, oder
im Verstande, oder unmittelbar
im Geiste selbst

ausspricht. —

Poetische und künstlerische (der Wille erhebt sich hier zur eigentlich schöpferischen, produktiven Phantasie, zur Einbildungskraft. Der sogenannte geläuterte Geschmack ist nichts anderes als der völlig gereinigte Wille, der nichts Unschönes wollen kann). } Genialität.

Wissenschaftliche, philosophische (der Verstand erhebt sich hier zur Vernunft. Der bloße Verstand im engsten Sinn weiß nach der gegebnen Regel zu handeln; der Verstand im höhern Sinn, als Urtheilskraft, weiß zu unterscheiden, welche Regel anzuwenden ist. Der Verstand im höchsten Sinn, als Vernunft, schafft sich selbst die Regel). } Genialität.

Religiöse (moralische)

§. 5. Von allem, was auf diesen höchsten Stufen erscheint, findet sich auf den früheren nur das verkümmerte Abbild. So ist die Religion nicht erst auf dieser höchsten Stufe vorhanden, aber sie erscheint, je nachdem sie im Willen mit Ausschließung des Verstandes und Geistes ihren Sitz hat, als bloßer Empirismus in der Religion (der sich mit Ausübung der vorgeschriebenen Ceremonien als Heilmittel begnügt), als religiöser Frohndienst (Bigotterie), wobei insbesondere keine lasterhafte Neigung aufgeopfert zu werden braucht; wo der Geist ausgeschlossen, entweder als Sache der Phantasie — religiöse Schwärmerei — mit Politik (Herrschsucht) verbunden Jesuitismus (wiewohl diese Verbindung nicht ausschließlich bei den eigentlich sogenannten Jesuiten anzutreffen), Fanatismus; oder als Sache des bloßen Verstandes — kahler Rationalismus.

§. 6. Erscheinung des Inneren im Aeußeren —

1. inwiefern dieses bloß Zeichen natürlicher (Willens-, Verstandes-, Geistes-) Eigenschaften —

Schädelbildung — Bildung der Extremitäten — Gestalt,

2. inwiefern es Zeichen der persönlichen ist — physiognomischer Ausdruck, vorzüglich wahrzunehmen in Organen des freiesten Gebrauches (z. B. im Mund) — in allem, was von der eignen Thätigkeit abhängig ist — Haltung, Gang, Bewegung überhaupt.

Darstellung des Naturprocesses.

Bruchstück einer Vorlesung über die Principien der Philosophie, gehalten in Berlin im Winter 1843—44.

(Aus dem handschriftlichen Nachlaß.)

Der Darstellung des Naturprocesses schicke ich folgende allgemeine Grundlage voraus.

Jedes besondere Vermögen in uns, geistiges wie sinnliches, und ebenso jede Wissenschaft hat ihren besondern Gegenstand; die Physik die allgemeine Natur, die Chemie die Qualität der Körper, die Astronomie den Weltbau, und wenn wir alle Gegenstände durchgehen, so hat jeder seine Wissenschaft. Alles, was Gegenstand einer Wissenschaft, ist etwas Existirendes, und da nun alles, was irgend ein Existirendes ist, schon seine Wissenschaft hat, so bleibt für die zuletzt kommende Philosophie nichts übrig als eben das Existirende im Allgemeinen, unabhängig von allen besondern und zufälligen Bestimmungen, und die erste Frage der Philosophie ist darum diese: Was ist das Existirende? Was gehört zum Existirenden? Was denke ich, wenn ich das Existirende denke?

Das Erste, was ich zu denken habe, ist nun unstreitig Subjekt der Existenz, das insofern noch nicht das Seyende ist, sondern nur der Anfang zum Seyn, der erste Anziehungspunkt desselben. Dieses Subjekt der Existenz, noch ohne das Seyn, für sich betrachtet, ist reines Können, etwas, von dem man nicht aussagen kann, daß es Ist, eben weil es das Subjekt der Existenz selbst ist. Dieses Subjekt, als Können, als Potenz des Seyns betrachtet, könnte allerdings gedacht werden als aus seiner reinen Subjektivität oder Potentialität sich erhebend (ad actum übergehend), um für sich Seyendes zu seyn. Aber auf diese Weise wäre die Idee des Seyenden aufgehoben, ehe sie gedacht worden. Die Idee des Seyenden ist, daß das Subjekt des Seyns eben Subjekt, intransitives (bloß wesentliches) Seynkönnen sey — Seynkönnen, nicht um selbst Seyendes, sondern um Seynkönnendes zu seyn, denn eben

durch dieſe Selbſtentſchlagung des Seyns iſt es Anziehungspunkt des Seyns, welches demnach als ein zweites, von ihm abgeſetztes Element betrachtet werden muß, als ebenſo reines, in ſich durch keine Subjektivität afficirtes Objekt, wie das Subjekt unendliches, keine Objektivität in ſich ſchließendes Subjekt iſt. Aber eben weil das eine ſubjekt- wie das andere abſolut objektlos iſt, kann keines von beiden für ſich beſtehen ohne das andere. Dem Seyn iſt das Können Subjekt, dem Können das Seyn Objekt, die Unendlichkeit des Seyns in dem einen macht den Abgrund des nicht-Seyns in dem andern möglich, umgekehrt fordert die Unendlichkeit des nicht-Seyns in dem einen eine gleiche Unendlichkeit des Seyns in dem andern — beide zuſammen, alſo weder das erſte noch das zweite für ſich, ſind nur erſt das Seyende.

Schon im Cogito ergo sum des Carteſius, noch mehr in Fichtes Lehre, daß nur das Ich iſt (oder eigentlich Ich bin) war ausgeſprochen und erkannt, daß was Iſt nur Subjekt-Objekt ſeyn könne. Aber wir können dieſes nicht unmittelbar ſetzen. Unmittelbar und primo progressu kann nur reines Subjekt, erſt nach dieſem secundo loco reines Objekt geſetzt werden, welche beide, da jenes nur das Anziehende von dieſem, dieſes nur das Angezogene von jenem ſeyn kann, in ihrer gegenſeitigen Anziehung das Seyende darſtellen, aber doch nicht eigentlich ſind. Denn das eigentliche Seyende iſt erſt da, wo Subjekt und Objekt in Einem und demſelben ſind (untheilbares Subjekt-Objekt). Dieſes kann aber erſt das Dritte ſeyn, das unmittelbar nicht ſeyn konnte, denn der Begriff Subjekt-Objekt zerſetzt ſich im unmittelbaren Denken, alſo muß man von dem Einen anfangen, natürlich von dem Subjekt, denn dieſes allein iſt das nichts Vorausſetzende, während Objekt nothwendig Subjekt vorausſetzt. (Damit etwas Objekt iſt, muß erſt ein Subjekt da ſeyn, dagegen im zweiten Gedanken kann ich dem Subjekt gegenüber ein Objekt ſetzen, man kann in den Gedanken nur vom Subjekt ausgehen. An der dritten Stelle kann ich nichts mehr ſetzen, als das, was in einem und demſelben Subjekt und Objekt iſt). Man könnte nun einwenden: So iſt alſo bloß dieſes Dritte das Seyende, und nicht, wie wir bisher angenommen, iſt dieſes Ganze (a. Subjekt,

b. Objekt, c. Subjekt-Objekt) das Existirende. Allein, eben weil das Dritte (c) nicht unmittelbar zu setzen ist, sondern a und b vorausgehen muß, also a, b und c in der Idee des Existirenden (somit freilich vorerst durch eine bloß logische Nothwendigkeit) unzertrennlich verkettet sind, so ist doch nur a + b + c das Existirende zu nennen oder der Prototyp (das Urbild) aller Existenz, wo noch von keiner Wirklichkeit die Rede ist, nur vom Existirenden in der Idee, dessen Anfang Nicht-Seyn, bloßes Können = — A ist, wenn wir das Seyn, das gegenständliche nämlich (denn das Seyn des Subjekts ist nur urständliches Seyn) als das positive (als +) setzen. Ich kann unmittelbar nur — A setzen, erst als das zweite von diesem (als das Angezogene desselben) + A = reinem Seyn, das in seiner Art so unendlich ist, wie das Können, da beide nichts von einem Gegensatz enthalten, das Können (= Subjekt) nichts von Seyn (= Objekt), das Seyn nichts von Können. Da aber weder — A das Existirende ist (denn es ist das bloße Subjekt der Existenz), noch + A (denn es ist die bloße Existenz oder das reine Seyn), so muß ich, um das Existirende zu setzen, zum Dritten fortgehen, welches in sich selbst Subjekt und Objekt (unzertrenntes Subjekt Objekt) ist, = ± A. Dieses aber kann auch nur an der dritten Stelle (das Dritte), das exclusum tertium seyn. Denn, um Objekt (+ A) zu seyn, muß ihm das Subjekt (— A) vorausgedacht seyn, aber um nicht bloß Objekt, sondern zugleich Subjekt zu seyn, muß ebenso die Stelle des Objekts (+ A) genommen seyn, denn nur das, was weder mehr — A noch + A (einseitig) seyn kann, muß ± A seyn.

Man kann sagen: im Denken sind nur zwei Begriffe, wir haben keine ursprünglicheren Begriffe als Subjekt und Objekt; aber ich kann Subjekt und Objekt nicht unmittelbar (im ersten Denken) als Eins setzen, denn beide verhalten sich als Nicht-Seyn und Seyn, — ich kann zuerst und unmittelbar nur Subjekt (— A) setzen, dazu nöthigt mich das principium contradictionis, aber ich kann — A schon nur unter der Voraussetzung setzen, daß + A ihm folge (+ A verhält sich als ratio determinans von — A, dieses Verhältniß von + A zu — A gibt

dem Leibnizischen principio rationis sufficientis seine speculative Bedeutung); und ebenso, wenn ich — A und + A gesetzt, muß ich nach dem Grundsatz des ausgeschlossenen Dritten, der hier seine metaphysische Bedeutung hat, ± A setzen.

Hier ist also ein reiner Vernunft-Organismus; das Existirende ist nicht zufällig, sondern zufolge reiner Denknothwendigkeit — A + A ± A. Aus diesem Kreis ist nicht hinauszukommen. Das Existirende ist das Vollendete, das in sich Beschlossene, Anfang (— A) Mittel (+ A) und Ende (± A) in sich selbst, aber als Eins Habende — es ist das Absolute (quod omnibus numeris absolutum est), aber nur das Absolute in der Idee.

Das Existirende ist vorerst nur Vernunft-Idee. Dennoch liegt in der Idee der Stoff und die Möglichkeit zu allem außer ihr Seyenden, es kann nichts existiren, dessen Wurzel nicht im Existirenden wäre.

Aber wie kann es zu einem Seyn außer der Idee kommen? Es ist klar, daß, was außer der Idee ist, eben nur die Momente derselben seyn können: diese müssen für sich, außer ihrer Einheit seyn können, in welcher sie das Existirende sind.

Wie können also die Momente, d. h. wie können — A + A ± A zu für sich seyenden werden, wie sich gegenseitig ausschließen? Denn das Erste oder das seyn Könnende (— A), solang es bloß dieses ist, solang es die reine Potenz bleibt, die es ist, so lang ist es von dem Zweiten oder von dem, was nicht seyn kann (+ A), nicht unterschieden, und ebenso sind beide, das, was seyn, und das, was nicht seyn kann, von dem seyn und nicht seyn Könnenden (± A), und umgekehrt ist dieses von ihnen nicht ausgeschlossen; eine Ausschließung entsteht erst, wenn das seyn Könnende geht, d. h. wenn es sich ins Seyn erhebt. Denn es ist wieder klar, daß, so wie der Grund der Einheit (von — A + A ± A) nur in — A liegt, ebenso der Grund der Zertrennung nur in eben diesem liegen kann. Ist nun das Subjekt nur in seinem — A (Selbst-nicht-seyn) Grund der Einheit, so wird es nur in seinem Selbst-seyn Grund der Nichteinheit, Aufhebendes der Einheit seyn können. Wohlzumerken, wir sagen nicht: das — A

erhebt sich aus seiner Negativität, damit die Welt außer der Idee entstehe, sondern: wenn eine Welt außer der Idee gedacht wird, so kann sie nur auf diese Weise, und kann dann ferner nur als eine solche gedacht werden. Um also zur Welt außer der Idee zu gelangen, müssen wir erst das erste Element derselben als für sich Seyendes setzen, und die Frage ist, wie dieß seyn könne. Nun haben wir aber gleich anfangs erkannt, daß jenes Subjekt zwar der Idee nach nur dem höheren Objekt (+ A) zugewendet, nicht Subjekt oder Potenz seiner selbst, sondern eben des Existirenden sey, aber seiner Natur nach doch ebensowohl dieses (Potenz seiner selbst) seyn, vom unendlichen Seyn sich abwenden kann, um für sich selbst Seyendes zu seyn; in welchem Betracht dieses Können als die ihrer Natur nach zweideutige Natur, als *Δυάς*, sich darstellt. Indem wir aber ein Auseinandergehen der Idee denken, müssen wir doch sie zugleich als unaufhebbar in dem Sinne ansehen, daß die Einheit zwar suspendirt — vorübergehend im Gedanken aufgehoben werden kann, aber nur in der Absicht, daß sie sich wiederherstelle, aber eben damit verwirkliche, sich als die nicht aufzuhebende auch erweise.

Die Einheit wird also nur differenziirt, um zu ihr als wirklich existirender zu gelangen.

Wie jenes Urſubjekt, das in der Idee das nicht seyend, aber nicht das als nicht seyend, als — A, gesetzte und existirende — A ist, und eben darum herausgehen, seine Potenz verlassen muß, um in das nicht Seyn, in die völlige Subjektheit zurückgeführt, nun das als — A, als nicht seyend, als Subjekt Gesetzte und demnach Seyende zu seyn, und wie dieses, welches der Mittelpunkt der ganzen Rotation ist, drei Momente hat, 1) das Moment seines Seyns in der Einheit, 2) das Moment seines Ausgangs aus derselben, 3) das Moment seiner Wiederkehr in die Einheit, so kann man auch von der Einheit selbst, der Idee sagen, daß sie die zuerst oder im ersten Gedanken nur unausgesprochene, gleichsam lautlose, bloß wesentliche Einheit ist, sich differenziiren und durch die Differenz ihrer Momente hindurchgehen muß, um im Ende als einem dritten Moment zur verwirklichten, ausgesprochenen, ausdrücklichen

Einheit zu werden. Und eben diese Bewegung oder dieser durch drei Hauptmomente hindurchgehende Proceß ist es nun auch, den wir zunächst darzustellen gedenken.

Wenn jenes unmittelbare Seynkönnende ins Seyn übergegangen ist, das Seyn für sich genommen hat, so ist es nun auch dem Seyn verfallen, es hat aufgehört, das wesentlich Seyende zu seyn, das es zuvor als das reine Subjekt des Seyns war, es ist das primum Existens, nicht in dem Sinn, in welchem dieß von Unkundigen genommen worden, als ich in meiner frühesten Darstellung die Materie primum Existens nannte: damit war nicht gemeint, daß es das höchste Existirende sey, sondern daß es das erste aus der Idee herausgetretene Seyn, *τὸ πρῶτον ἐξιστάμενον*, wobei das griechische Wort, von dem unstreitig das lateinische existo herkommt, zugleicht ausdrückt, daß es das außer sich gesetzte, von sich selbst gekommene Seyende ist, das Seyende, das sich (seine Potenz) verloren hat, daher das blind Seyende. Es ist aber nicht nur das erste, es ist zugleich, vorerst wenigstens, das ausschließlich Seyende, denn es versagt dem nicht seyn Könnenden, der Potentia non existendi (d. h. dem, was in der Indifferenz reines, durch kein Können afficirtes Objekt war), es versagt diesem das Seyn. Und da eben dieses ausschließlich Seyende einst das Ganze war — nämlich es war Subjekt des Ganzen, es war einerseits das Tragende, andererseits eben darum die Macht des Ganzen — weil also das, was jetzt das von sich Gekommene und als solches zugleich das alles andere Ausschließende ist, weil dieses nicht das Ganze oder alles, d. h. das Subjekt von allem, war, so wird es diese Stellung nicht sofort vergessen, es wird, obgleich nicht mehr das Seynkönnende, auch als das Seyende noch Subjekt, ausschließliches Subjekt bleiben, sich in der absoluten Innerlichkeit, worin es war, behaupten wollen. Dem widerspricht aber das über dem Ganzen waltende Gesetz, das keinem der Elemente des Seyenden das Fürsichseyn gestattet, welches nicht will, daß eines ausschließlich sey, sondern nur daß das Ganze sey. Einerseits also kann das, was jetzt das ausschließlich Seyende ist, nicht zurück in die Potenz, in das lautere Seynkönnen, wo es

(als Subjekt von allem) ſtatt alles (instar omnium) war, andererſeits iſt es als das ausſchließlich Seyende im Widerſpruch mit der höheren Potenz, die wir, weil ſie in der Indifferenz das Seyende war, mit + A bezeichneten (inwiefern ſie die Potenz der nächſt höheren Ordnung iſt, die erſt aus dem Seyn geſetzte, welche alſo nicht unmittelbar das nicht Seyende und alſo noch weniger unmittelbar das Seynkönnende iſt, wie die erſte, werden wir ſie in der Folge, aber nicht jetzt, auch mit A^2 bezeichnen können, wobei nämlich A das ſeyn Könnende bedeutet; das jetzt blind und ausſchließlich Seyende iſt nicht mehr das ſeyn Könnende, es iſt das ſich ungleich und ein anderes Gewordene, das wir B nennen mögen) — einerſeits alſo kann das jetzt ausſchließlich Seyende nicht zurück in ſeine frühere Potenz, andererſeits iſt es im Widerſpruch mit + A, welches, nachdem — A (das früher bloß ſeyn Könnende) ſein Anrecht an das Seyn (gleichſam nach der Hand) geltend gemacht hat, nicht aufhören kann überall zu ſeyn, ſondern mit dem Entſtandenen nun wenigſtens gleiches Recht an das Seyn hat, und eben weil es von dem neu entſtandenen Seyn negirt, ſelbſt als nicht ſeyend geſetzt iſt, wirken muß, um ſich in das wiederherzuſtellen, was es zuvor war. Aber jenes hat, wie ſchon geſagt, das Seyn ausſchließlich an ſich geriſſen. Dieß kann und darf nicht zurückgenommen werden. Das zweite, ± A, iſt alſo ſo weit ganz von dem Seyn ausgeſchloſſen, das rein Negirte, bloß das nicht Seyende, ohne das ſeyn Könnende zu ſeyn. Denn nachdem die Sphäre des Seyns ganz eingenommen von dem B, hat jenes keine Möglichkeit zu ſeyn, als inwiefern ihm B Antheil an dem Seyn verſtattet, dieſer Antheil an dem Seyn könnte ihm nur ſo weit zukommen, als ihm zugelaſſen wäre, B wieder in — A umzuwenden, B ſeinerſeits wieder zu negiren; aber zunächſt iſt es von B ganz und abſolut ausgeſchloſſen, das ihm gar keinen Zugang verſtattet.

Das Erſte alſo, was zu geſchehen hätte, wäre, daß das ausſchließlich Seyende dem + A überhaupt Zugang, wenigſtens als ſeyn Könnendem, verſtattet.

Zu dem Ende aber müßte es ſelbſt auf die Stellung verzichten,

die es bis jetzt noch eingenommen, es müßte die Stelle des Seynkönnenden oder Subjekts, an der es sich noch behauptet, aufgeben, um sie dem + A einzuräumen, es selbst müßte gegen + A vielmehr Objekt (ihm gegenständlich) werden, sich ihm als Materie seiner Verwirklichung unterordnen, sich gegen + A materialisiren, wobei ich nur erinnere, daß mit dem Begriff Materie hier durchaus noch nicht die Vorstellung von körperlichen Eigenschaften verbunden werden darf, so wie diese ganze Umwendung in das Objekt bloß relativ zu nehmen ist; denn in sich bleibt das, was gegen + A auf seine Innerlichkeit verzichtet, in sich bleibt es immer Subjekt, nur relativ gegen + A macht es sich äußerlich und zum Objekt, nämlich zum Gegenstand der Ueberwindung durch + A; es macht sich hiermit der ausgeschlossenen Potentia non existendi nur erst zugänglich, überwindlich; aber es ist noch keineswegs überwunden, es ist in sich noch, was es zuvor war, und nur gegen die höhere passiv und in der Bereitheit, Modificationen von ihm anzunehmen.

Der metaphysische Begriff der Materie ist darum vielleicht der, schwierigste, weil die Materie etwas Wirkliches, also Actus seyn muß und doch gegen das, was aus ihr werden soll, sich wieder als Potenz verhält. Daher kann die Materie nicht, wie Aristoteles gethan, unter die Principien gesetzt werden; sie ist selbst erst etwas Gewordenes, sie ist das erste Wirkliche, das sich aber selbst wieder zur Potenz für anderes Wirkliche herabsetzt. Die Materie kann nicht ursprünglich, wie bei Aristoteles, sie kann selbst nur schon in Folge eines Werdens gesetzt seyn. Die letzte Absicht des Werdens, welches wir darstellen, ist, daß das seyend Gewordene, das ursprünglich Subjekt war, wieder zu — A, zum wahren Subjekt werde, denn als B ist es das falsche Subjekt, das Subjekt, das nicht Subjekt seyn kann; um zum wahren Subjekt wiedergebracht zu werden, muß es sich erst zum Objekt machen, sich als Nicht-Subjekt bekennen, als Objekt eben ist es potentia veri subjecti, und hat insofern überhaupt wieder die Bedeutung einer Potenz, nicht der bloßen Materie, sondern eines Seyenden, das Actus und doch als solches Potenz ist. Denn dieser Widerspruch liegt in dem Wesen dessen, was wir Materie nennen.

Betrachten wir den hier geforderten oder als möglich gezeigten Vorgang im Allgemeinen, so erscheint er als ein Vorgang der Umkehrung und zwar einer Umkehrung des Einen, des vorwirklichen Seyenden, des Prototyps aller Existenz, indem, was in diesem das Subjekt ist, — A, zum Objekt, was Objekt ist (+ A), zum Subjekt wird. Dieser Vorgang kann daher die Universio genannt werden, das unmittelbare Resultat des Vorgangs ist das umgekehrte Eine — Unum versum, also Universum. Aber auch dieser Vorgang darf nun nicht so unbedingt oder absolut, als wir ihn bisher dargestellt haben, wirklich gedacht werden. Gefordert ist: das ausschließlich Seyende = B soll sich gegen das Höhere zur Materie anlassen. Aber dieses B hat unstreitig auch sein Recht, also nicht unbedingt wird es sich zu unterwerfen gezwungen seyn. Es gilt nur die Wiederherstellung der Idee, aber diese verlangt nicht eine extensive Unendlichkeit, die ihr vielmehr völlig gleichgültig ist, und wenn sie auch nur in einem Punkt realisirt ist, so läßt sie sich, was außer diesem Punkt ist, als Umgebung, als Schmuck und Zier, ja als Basis ihrer Verwirklichung gefallen; je breiter diese Basis, je mehr sie alle Möglichkeiten gewähren läßt, ohne eine derselben auszuschließen, desto entschiedener erscheint sie in ihrer Einzigkeit als die doch alle diese Möglichkeiten sich unterwirft und unterordnet. Wenn also auch im Ganzen ausgesprochen ist, daß B sich gegen das Höhere passiv mache, so ist nicht gemeint, daß das ganze B auf gleiche Weise sich materialisire, jenes Princip (B) muß auch seinen Willen, seine Freiheit haben. (Es ist dieß möglich, denn die Idee fordert zu ihrer Verwirklichung nicht, daß sie ausschließlich sey, d. h. sie läßt als möglich auch zu, worin sie nicht, wovon sie ausgeschlossen ist). Demnach können wir die Unterwerfung von B unter + A nicht unbedingt setzen, setzen müssen wir vielmehr, daß eine Theilung zwischen den beiden Principien, zwischen denen das Seyn streitig ist, stattfinde, daß sie in dieses Seyn gleichsam sich theilen, damit jedem sein Recht widerfahre und die Gerechtigkeit, das höchste Gesetz alles Seyns, sich auch hier bewähre, daß also in der gesammten Sphäre des Seyns alle Möglichkeiten, eine ganze abwärts gehende Stufenfolge von dem reinsten, immateriellsten B, dem

als solches zu bleiben gestattet ist, bis zu dem materialisirtesten, ganz unterworfenen, sich völlig hingebenden angetroffen werde. — Die Materialisirung des B ist Bedingung des folgenden Processes. Aber warum sollte es nicht Wesen geben, die auf früheren Stufen stehen blieben? B muß allerdings zur Materie werden, wenn nicht das bloße qualitätslose, wüste und leere Seyn herrschen, wenn von diesem zu concretem, mit Eigenschaften ausgestattetem körperlichem Seyn, von diesem zu organischem, von dem bloß organischen zu frei sich bewegendem (in dem das ursprünglich Seynkönnende schon seiner Herstellung sich nähert), von diesem bis zum völlig wiedergeborenen — bis zum Menschen — fortgegangen werden soll; aber so naiv es von einer früheren Menschheit war, zu glauben und anzunehmen, daß das ganze Universum, daß auch die zahllosen unserer kleinen Erde so fernen, von ihr so unabhängigen Lichter doch nur zu Nutz und Frommen des Menschen erschaffen seyen, nicht weniger naiv ist es, wenn eine spätere Zeit, der übrigens ein größerer Blick in das Weltganze eröffnet ist, voraussetzt, daß es überall in diesem wie auf unserer Erde aussehe, überall menschenähnliche Wesen verbreitet und letzter Zweck seyn sollen ...

Wir nehmen also an, daß die beiden Principien in die Herrschaft sich theilen, sich, so zu sagen, darüber vergleichen, auf die Weise nämlich, daß das im Allgemeinen zur Unterordnung, zum ὑποκείμενον der höheren Potenz bestimmte Princip dennoch nicht unbedingt unterworfen, daß ihm verstattet werde, zum Theil selbständig, unberührt von der entgegengesetzten Potenz für sich zu seyn, anderntheils sich eben dieser Potenz ganz unterzuordnen und zur Ueberwindung völlig hinzugeben. Die erste Wirkung der höheren Potenz würde sich daher eben nur auf diese Theilung beschränken, es würde damit noch keine Veränderung oder innere Umwandlung des B (so nennen wir das zur Unterordnung bestimmte Princip), sondern eine bloße Quantitirung, gleichsam ein Zerbrechen desselben gesetzt seyn; das eine im verbalen Sinn Existirende, welches das ausschließlich Seyende war, würde aufhören das Seyende zu seyn, und in eine Reihe von Seyenden — ein System von unendlichen Existenzen — sich aufschließen, deren Unterschiede nur von

dem verschiedenen Maß abhingen, in welchem dieses Princip der höheren Potenz sich zugänglich (obnoxium) und überwindlich gemacht hätte. Man muß sich denken, daß das bis jetzt ausschließlich oder allein seyende Subjekt, daß B zuerst noch alle diese Existenzen als ununterschieden in sich habe, da es noch immer sich als Einheit zu behaupten sucht, bis es, unfähig, der Fülle, gleichsam dem Turgor, zu widerstehen, sich als das Seyende aufgibt, um eine unendliche Reihe von Existirenden an seine Stelle treten zu lassen. Bemerken Sie wohl, um über dem Einzelnen den Zusammenhang des Ganzen nicht zu verlieren: die höhere Macht überläßt dem B das Seyn, sie selbst bleibt noch abgeschieden vom Seyn, außer demselben, um sich erst in der Folge einen Theil an demselben zu geben; alles, was sie bis jetzt vermag, ist, das ausschließlich Seyende in seiner Ausschließlichkeit zu brechen. Dazu, zum Aufgeben seiner Ausschließlichkeit, also daß es der höheren Potenz auch einen Theil an dem Seyn zugibt, wird es von dieser gedrängt. In diesem Drang entsteht — aber vorerst noch bloß potentiell — jene Unendlichkeit verschiedener Subjekte, die nämlich alle ein verschiedenes Verhältniß zu der höheren Potenz haben, ihr mehr oder weniger zugänglich sind. Es muß dann wieder als ein späterer Moment gedacht werden, in welchem B (das noch immer ausschließlich seyende Subjekt) diese Ausschließung wirklich aufgibt, also jene Möglichkeiten, die bis jetzt bloß potentiell enthaltenen Subjekte, dem Zwang der Einheit, worin sie von ihr erhalten waren, wirklich entläßt, sie in Freiheit gegen sich und gegen einander setzt, womit zugleich es selbst (das sie enthaltende Subjekt) aus der Enge entkommt, in der es bisher insofern war, als es darauf bestanden, Subjekt, absolut innerlich, central zu bleiben. Mit der Freilassung jener bis jetzt bloß möglichen Subjekte muß zugleich das Subjekt selbst, in dem sie als bloße Möglichkeiten waren, — auch dieses wird aus der Enge entkommen, in der es sich bisher befand, und in die Weite und Freiheit gelangen; diese Weite und Freiheit ist der Raum, der (es ist aber wesentlich dieß zu denken) von dem sich entschließenden Subjekt schon zum voraus ersehen war als die Auskunft für sich selbst, zugleich als die Form, in der jedes der Subjekte — unbeengt von dem

anderen — für sich, d. h. in seinem Ort (denn auch dieser war vorausersehen), zur wirklichen Existenz komme. — In der That der Raum ist nur die Art und Weise, wie das Seyn, das zuvor im Begriff war, außer dem Begriff gesetzt ist. Wir glauben nicht, daß etwas außer seinem Begriff, also wirklich da ist, eh' es im Raum ist, der Raum ist die reine Form der Existenz (in diesem Sinne), des Daseyns außer dem Begriff. Der Raum macht es allein möglich, zwei sich völlig und in jeder Hinsicht gleiche Dinge als numerisch, d. h. wenigstens der Existenz nach, verschiedene vorzustellen, wenn sie nämlich dem Raum nach außereinander sind. Wenn wir eine Kugel A und eine Kugel B denken, die sich dem Durchmesser und selbst dem Stoff nach völlig gleich sind, werden wir, falls die Kugel A nicht in einem andern Raum als die Kugel B ist, uns nie vorstellen, daß wir zwei Kugeln gesetzt haben; im bloßen Gedanken haben wir nur Eine unter zwei Namen gesetzte Kugel. Der Raum ist etwas ganz außer dem Begriff Liegendes (insofern hatte Kant ganz Recht, die Vorstellung des Raums für eine auf bloßer Anschauung beruhende zu erklären), wäre dieß nicht, beruhte die Vorstellung des Raums nicht auf Anschauung, sondern auf einem Begriff, so wäre es dem Geometer ganz unmöglich, sich zwei verschiedene Punkte oder überhaupt zwei congruente Ausdehnungen, z. B. zwei gleiche gerade Linien oder zwei gleiche Kreise, vorzustellen; denn sein Begriff von dem einen Punkte ist mit dem von dem andern völlig einerlei, sie können lediglich der Existenz nach differiren. Diese Differenz erkenne ich aber bloß dadurch, daß sie in verschiedenen Räumen sind. Bei zwei gleichen geraden Linien, zwei gleichen Kreisen, zwei gleichen Kugeln hat der Verstand nicht das mindeste innere Merkmal, wodurch er die eine von der andern unterscheiden könnte, er denkt bei der einen völlig eben das, was er bei der andern denkt. Ihre Verschiedenheit besteht bloß darin, daß wir sie uns in zwei verschiedenen Oertern des Raums vorstellen. Aber diese Oerter durch irgend einen Begriff kenntlich zu machen, zu bestimmen, was rechts oder links liegt, ist durchaus nicht Sache des Verstandes, und beruht auf unmittelbarer sinnlicher Vorstellung, d. h. auf Anschauung. Also es ist

mit dem Raum etwas völlig Außerbegriffliches gesetzt, und er ist nichts anders als die Form, d. h. die allgemeine und unendliche Möglichkeit des außerbegrifflichen Seyns.

Die Lehre vom Raum, die sonderbar genug in allen früheren Doktrinen, selbst in den von der Scholastik sich herschreibenden, nur eine untergeordnete Stelle einnahm, ist durch Kant in die erste Linie vorgerückt, so daß seitdem keine Philosophie von Bedeutung seyn kann, welche nicht über die Natur des Raums Aufschluß zu geben vermag. Man muß jedoch gestehen, daß nach Kant zu dem durch ihn Gewonnenen wenig hinzugefügt worden. Unsere Erklärung des Raums muß von der Kantischen durch den allgemeinen Charakter verschieden seyn, der die rein aprioriſche Philosophie von einer solchen unterscheidet, die ihre Gegenstände zum Theil aus der Erfahrung aufnimmt. (Da Kant die bloße Subjektivität des Raumes, wir dessen Objektivität behaupten, so seine Theorie uns nicht gleichgültig). Kant spricht von dem Raum lediglich, weil er in der Erfahrung ihn findet, obgleich er weit davon entfernt ist, den Raum für etwas bloß empirisch Gegebenes gelten zu lassen, er ist ihm vielmehr eine aprioriſche Form aller äußeren Anschauung. Der Raum, sagt er, ist kein empirischer Begriff, der bloß von äußeren Erfahrungen abgezogen wäre. Denn damit ich gewisse Empfindungen auf etwas außer mir beziehe (d. h. auf etwas in einem andern Ort des Raums, als in dem ich mich befinde), ferner damit ich verschiedene Empfindungen auf Gegenstände als außer- und nebeneinander seyende beziehe, daß ich dieß *kann*, daß mir dieß möglich, muß die Vorstellung des Raums in meinem Geiste schon vorhanden seyn. Kant schließt hieraus weiter, daß der Raum nur eine Bestimmung ist, die an der Form *unserer* Anschauung *allein* haftet, d. h. daß sie den Gegenständen an sich und unabhängig von unserer Anschauung nicht zukommt. Allein *dieses* folgt nicht aus seinem Beweise. Es würde vielmehr folgen, daß, weil wir äußere Gegenstände nicht anders vorstellen *können* als im Raum, der Raum zu den Gegenständen selbst ein aprioriſches Verhältniß hat (sie erst möglich macht, ihnen objektive Möglichkeit ist), und daß dieselbe Nothwendigkeit, welche uns auferlegt ist

äußere Gegenstände vorzustellen, es eben darum mit sich bringt und zwar als nothwendig mit sich bringt, sie im Raum vorzustellen.

Kant beweist dann ferner, daß der Raum eine nothwendige Vorstellung sey, die allen äußeren Anschauungen a priori zum Grunde liege. Man kann sich, sagt er, niemals eine Vorstellung davon machen, daß kein Raum sey, aber man kann sich wohl denken, daß keine Gegenstände darin angetroffen werden. Allein dieß ist nur so weit richtig, daß ich jeden einzelnen Gegenstand, z. B. den kleinen Planeten Pallas, oder die Säulen, die ich in diesem Raum sehe, mir hinwegdenken kann, ohne den Raum wegdenken zu können, in dem sie sich befinden. Aber ich kann mir ja sehr wohl die Gesammtheit der räumlich ausgedehnten Dinge, das Universum selbst hinwegdenken, wie alle diejenigen thun, welche dieses Ganze als etwas Entstandenes setzen, d. h. als etwas, dem sie nicht ein Seyn voraussetzen, und ebenso diejenigen, welche für möglich halten, daß dieses ganze äußere Universum einst hinweggenommen werde oder verschwinde. Ich kann also den Raum nur darum mir nicht als nicht existirend denken, weil ich noch immer Gegenstände übrig behalte, deren aprioriſche Möglichkeit der Raum ist. Ich kann mir aber wohl alle Gegenstände dieser Art und damit auch den Raum hinwegdenken. Es ist also nur wahr, daß ich den Raum nicht partiell wie die Dinge, sondern entweder gar nicht oder nur ganz aufheben kann.

Der Raum, sagt Kant ferner, ist kein discursiver, kein durch Generalisation gebildeter Collektiv- oder Allgemeinbegriff, der also durch die Combination des Gemeinschaftlichen in einer gewissen Zahl von particulären Vorstellungen gebildet wäre. Denn diese Elemente, aus welchen der allgemeine Begriff gebildet wäre, was könnten sie seyn? Doch wohl nur Vorstellungen dieses oder jenes bestimmten Raums. Aber wenn man von verschiedenen Räumen spricht, so versteht man darunter nichts anderes als Theile eines und desselben Raums. Weit entfernt, die Vorstellung des Raums aus der Vereinigung aller dieser Theile bilden zu können, haben wir die Vorstellung dieser Theile nur, weil wir die Vorstellung des einigen Raumes haben. Diese Theile sind Einschränkungen, Begrenzungen, die wir in den Raum setzen, die aber

nicht als Elemente dienen können, um aus ihnen den Raum zusammenzusetzen, da sie diesen vielmehr selbst voraussetzen. Eben darum, weil der Raum nur einer ist, schon darum ist unmöglich, daß die Vorstellung desselben ein allgemeiner Begriff sey. (Wär' er nicht so gar abstrakt, wir würden sagen: er ist ein Individuum). Er ist Anschauung, Anschauung a priori, die allen weiteren Bestimmungen, z. B. eben Eintheilungen oder Beschränkungen des Raums, zu Grunde liegt. — Auch dieß können wir zugeben, ohne darum die Folge zuzugeben, daß der Raum nichts in den Dingen selbst sey und bloß als Form an unserer Anschauung hafte, wiewohl diese Frage, welches Verhältniß der Raum in unserer Erkenntniß hat, erst in einer künftigen Erkenntnißtheorie zu erklären wäre.

Endlich, sagt Kant, der Raum ist eine gegebene unendliche Größe. Zwar als Form, die Kant selbst der Materie entgegensetzt, ist er nur eine unendliche Möglichkeit. Er ist aber diese unendliche Möglichkeit nicht so, wie sie jeder allgemeine Begriff ist. Jeder Allgemeinbegriff, z. B. der Begriff Baum, enthält eine unendliche Möglichkeit von Bäumen, nicht bloß denen, die jetzt existiren, sondern die zu irgend einer Zeit existiren werden, ja sogar die nie existiren werden. Aber kein Begriff, als ein solcher, kann so gedacht werden, als ob er diese unendliche Menge in sich selbst enthielte. Der Raum ist aber nicht ein Begriff, der auf alle einzelnen Räume erst angewendet würde, sich in ihnen nur wiederholte, sondern er enthält wirklich alle diese Räume; alle diese Räume sind nur in dem Einen Raum und von ihm wirklich befaßt. Der Raum ist daher nicht bloß eine unendliche Möglichkeit im Begriff, sondern eine unendliche Möglichkeit, die existirt, eine gegenwärtige Unendlichkeit, die wir jeder einzelnen Bestimmung zu Grunde legen. Wir können den Raum nicht als unendlich anschauen, aber wir müssen ihn als unendlich denken — als unendlich nicht durch eine endlose Zusammensetzung von Theilen, sondern als der allen Theilen vorausgeht. Wir dürfen dieses offenbar Unendliche des Raums in unserer Vorstellung auch nicht mit dem bloßen Unbestimmten, das Infinitum mit dem Indefinitum austauschen, wie es Cartesius gewollt hat, um

sich dadurch andern Schwierigkeiten zu entziehen. Eine unbestimmte Größe ist eine solche, der wir keine Grenzen anweisen, nicht daß sie wirklich keine solche hätte, oder weil es uns widersprechend wäre zu denken, daß sie solche hätte. Eine unendliche Größe aber ist die, bei der wir keine Schranken begreifen, bei der es widersprechend wäre Grenzen zu denken. Von dieser Art ist die Unendlichkeit des Raums, welche nur Eine ungetheilte und untheilbare Vorstellung ist. Also auch daraus, daß der Raum in unserer Vorstellung unendlich ist, folgt, daß er nicht von den einzelnen endlichen Dingen in ihm entnommen oder abstrahirt seyn kann, daß er diesen vielmehr vorauszudenken ist.

Das Wahre, was Kants Theorie, nach welcher der Raum eine bloß subjektive Vorstellung wäre, zu Grunde liegt, ist Folgendes. Der Raum für sich selbst ist etwas so Passives, Todtes, absolut Subjektloses, Unreelles, und zugleich etwas so Apriorisches, so wenig, wie Kant gezeigt hat, von den Dingen erst Abstrahirbares, daß er nicht etwas für sich Subsistirendes seyn kann, daß er in einem Subjekt seyn muß. Newton hat sich wahrscheinlich dadurch verleiten lassen, in einem Zusatz zu seiner Optik zu sagen: der Raum sey das Sensorium des Göttlichen, wie man denn von je und immer Noth gehabt hat, den Raum von dem Göttlichen abzuhalten, daß er nicht eine unmittelbare Form der Gottheit selbst werde. Sensorium, sagt Newton, ist der Ort, wo die wahrnehmende oder die empfindende Substanz gegenwärtig ist, um die sinnlichen Bilder der Dinge, welche durch die Nerven und das Gehirn dorthin gebracht werden, unmittelbar wahrzunehmen. Erhellt aber nicht, fährt er fort, aus den Phänomenis der Natur, daß ein unkörperliches, lebendiges, intelligentes Wesen überall gegenwärtig ist, das in dem unendlichen Raum als in seinem Sensorium auf die innigste und vollkommenste Weise die Dinge selbst sieht, unterscheidet und begreift, da es sie ganz und unmittelbar gegenwärtig in sich hat, während die in uns wahrnehmende und empfindende Substanz in ihrem kleinen Sensorium die Bilder derjenigen Dinge wahrnimmt und betrachtet, die durch die beschränkten Sinnesorgane dahin gebracht werden. Leibniz nahm diese Aeußerung Newtons nebst einigen anderen zum

Anlaß einer merkwürdigen Polemik gegen Newton, die durch Briefe, auf welche der Anhänger und Vertheidiger Newtons, Clarke, antwortete, ziemlich lang fortgesetzt wurde. Dieser Briefwechsel gehört zu den interessantesten Aktenstücken der neueren Geschichte der Philosophie (er steht ursprünglich in dem Recueil de diverses Pièces sur la Philosophie, la Religion Naturelle etc. par Messieurs Leibniz, Clarke, Newton, herausgegeben von Des-Maizeaux, und findet sich jetzt auch in den neuesten Ausgaben von Leibnizens philosophischen Werken). Es ist leicht zu denken, daß sich diese Vorstellung des Raumes mit dem Idealismus von Leibniz nicht vertrug.

Mit welcher Nothwendigkeit uns, sowie wir von dem Seyn im bloßen Gedanken zum Seyn mit der Bestimmung, daß es außer dem Gedanken sey, übergehen, mit welcher Nothwendigkeit für dieses Seyn sich der Raum uns auferlegt, zeigt das Beispiel eines nach Leibniz gekommenen deutschen Philosophen, der vieles Sonderbare hatte, aber auf den doch auch noch Kant zuweilen Rücksicht genommen. Christian August Crusius in seiner Metaphysik, oder wie er diese gleich auf dem Titel erklärt, in seinem Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten, inwiefern sie den zufälligen entgegengesetzt werden, unterscheidet, wenn es gehörig verstanden wird, nicht unrichtig diejenigen allgemeinen Eigenschaften der Dinge, welche sich aus dem bloßen Wesen der Dinge erkennen lassen, d. h. für welche es nicht nöthig ist ihre Existenz vorauszusetzen, und diejenigen, welche erst Folgen der Existenz sind, die Existenz aber erklärt er für dasjenige Prädicat eines Dings, vermöge dessen es auch außerhalb des Gedankens irgendwo und zu irgend einer Zeit gefunden werde, d. h. er setzt nebst der Zeit den Raum als jenes nothwendige complementum possibile (wie die Existenz vor ihm in der Wolffschen Schule definirt wurde), wodurch sich die Existenz von der bloßen Möglichkeit unterscheide. Was wir als existirend anerkennen sollen, müsse uns als irgendwo befindlich erscheinen. Er beruft sich deßhalb auf die innerliche Erfahrung, die einem jeden dieß zeige — die einen jeden lehren werde, daß es ihm unmöglich sey etwas als existirend zu denken und doch nicht irgendwo zu denken, zu sagen,

daß es sey und doch nirgends sey. — Nirgendssein und Nichtsein ist in unseren Vorstellungen völlig gleichbedeutend. — Den Raum erklärt er insofern als ein Abstraktum der Existenz. Da ihm aber seine Erklärung der Existenz als eine unbedingte und allgemeine gilt, so kann er zwar freilich nicht umhin, den Raum auch als ein Abstraktum der göttlichen Existenz zu erklären, freilich nicht sagen, daß Gott irgendwo, aber daß er allenthalben sey, und daß er nicht bloß den wirklichen, d. h. von andern (endlichen) Dingen eingenommenen, sondern auch den unendlichen, den bloß möglichen Raum erfülle, ohne wie der Körper ausgedehnt zu seyn. Wenn man nun freilich, wie ja auch in der gewöhnlichen Religionslehre geschieht, von Gott sagen muß, er sey überall gegenwärtig, er sey nirgends nicht, so ist es doch unbegreiflich, wie ein Metaphysiker, der auch dazu zugleich ein Theologe war, den Raum als einen auch an der Existenz Gottes nothwendigen Umstand (so drückt der Mann sich aus) erklären konnte. Denn wenn irgend etwas als übereinstimmende Tradition der Metaphysik und der Theologie zu betrachten, so ist es dieß, daß in Gott die Existenz auch das Wesen, der Raum aber soll die Form der Existenz seyn, inwiefern sie als etwas von dem Wesen Unterschiedenes gedacht wird. — In Deo essentia et existentia unum idemque sunt: die Existenz ist in Ansehung Gottes nicht etwas von dem Wesen Verschiedenes, sondern selbst das Wesen; er ist, wie die Franzosen sagen Celui qui Est; dieß ist sein Begriff. Dieß ist nicht ein Nebenumstand oder überhaupt ein Umstand wie bei andern Dingen, sondern die Sache, das Wesen selbst; Gott existirt, aber nicht per existentiam, wie andere Dinge existiren, so daß diese Existenz noch etwas Besonderes, Unterschiedenes ist, sondern er ist gar nichts anderes als der Existirende. [1]

Aber um jetzt zurückzugehen auf die Aeußerung, woran diese historischen Erwähnungen sich anknüpfen: der Raum ist etwas so Passives, so absolut Subjektloses, daß wir ihm unmöglich eine eigne Subsistenz zuschreiben können; er selbst kann nicht seyn, eben weil kein Subjekt

[1] Vgl. 2. Abth., Bd. IV, S. 348. D. H.

in ihm ist, und doch ist er, wie nicht abzuweisen. Wie läßt sich dieser Widerspruch denken? Nicht dadurch, daß der Raum als bloße Vorstellung an dem menschlichen Subjekt haftet — zwar dieß würde erklären, wie wir von etwas, dem die erste Voraussetzung aller Existenz, das Subjekt, die Potenz, die Kraft fehlt (nennen Sie diese Voraussetzung, wie Sie wollen), daß wir dieses dennoch nicht umhin können als seyend anzusehen, — dieses würde einigermaßen begriffen, aber nicht ohne zugleich die größte Verwirrung in allen meinen Erkenntnissen, ja in meinem eignen Bewußtseyn hervorzubringen. Wie sollte ich mich selbst darein finden, wenn der Theil des Raums, den ich in diesem Augenblick einzunehmen glaube, den ich als unabhängig von mir denken muß, der nicht darum aufhören würde zu seyn, wenn ich ihn nicht mehr vorstellte, wenn ich ferner die Entfernung, in welcher ich Sie von mir erblicke, und die Räume, welche Sie einnehmen, als nichts Objektives, unabhängig von mir Wirkliches ansehen, wenn ich in dem allem nichts sehen sollte als eine Art und Weise, wie ich in meine Sinnesvorstellungen eine gewisse Ordnung bringe? Was wären wir, was wären überhaupt alle die Dinge, die ich mir im Raum vorstelle, wenn es außer unserer Vorstellung gar keinen Raum gäbe? In welche Hirngespinste würde ich unvermeidlich gerathen, zu welchen Erdichtungen mich fortgerissen sehen, wenn ich das Letzte für wahr halten könnte? Das Wenigste wäre, daß wir uns wieder in eine Leibnizische Monadenwelt, eine Welt rein und bloß geistiger Wesen flüchten müßten. In Zeiten, wo die Philosophie etwas Neues ist, und philosophische Ideen nur als ein Spiel bevorzugter Geister angesehen werden, wobei es nicht darauf ankommt, sondern im Gegentheil als überlegener Verstand angesehen wird, sich so weit als möglich vom allgemeinen Glauben zu entfernen, in einer Zeit, wie die war, als Leibniz, der erste selbständige und schöpferische Geist Deutschlands, auftrat, noch selbst nach einer Zeit von Mittelmäßigkeit und Erschlaffung, wie Kant erschien, in solchen Zeiten kann man dem allgemeinen Menschenverstand viel zumuthen, in einer erfahreneren Zeit, wie die unsrige, läßt man sich solche Zumuthungen nicht gefallen, und will lieber gar keine Erklärung als eine

solche, die sich nur dadurch zu helfen weiß, daß sie hinwegschafft, was erklärt werden sollte.

Sehen wir also jenen Widerspruch in der Natur des Raums nochmals genauer an. Er selbst kann nicht seyn, weil kein Subjekt in ihm ist — und doch ist er (wir können nicht anders, wir müssen so urtheilen). Nun wenn kein Subjekt in ihm ist, so ist er doch vielleicht das Gespenst, das Phantasma eines Subjekts (schon Hobbes hat den Ausdruck gebraucht, den Raum ein Phantasma Existentis zu nennen — es ist dieß einer von den Ausdrücken, wodurch ein geistreicher Mann oft eine Wahrheit vorausnimmt, die er selbst noch nicht deutlich erkennt, von der er sich selbst keine Rechenschaft geben kann). Vielleicht — denn so müssen wir uns ausdrücken, bis wir des zu Grunde liegenden Gedankens völlig Meister geworden sind — vielleicht ist er nur das Phantasma eines Subjekts, das immerfort weicht, sich gleichsam zurückzieht, um einer Vielheit Statt, d. h. eben Raum, zu geben, einer Vielheit, die statt seiner in die Wirklichkeit eintritt. Es wäre also weder Gott noch der Mensch dieses Subjekt, das wir dem Raum wenigstens voraussetzen müssen, sondern jenes Princip, das, obwohl beständig ins Objektive heraus- und umgekehrt, nicht aufhört in sich Subjekt zu seyn. Denn jener Aufschluß, durch den es überhaupt zu einer gesonderten Vielheit von Existenzen, zu einem Daseyn im Raume kommt, ist nicht als ein etwa im Anfang der Zeiten einmal für allemal geschehener und dann nicht wieder geschehender — er ist selbst als ein ewiger, d. h. immerwährender, und so dann auch der Raum nicht als ein für allemal Seyendes, sondern als ein in jedem Moment wieder, durch eine sich wiederholende Negation des Einen absoluten Subjekts Gesetztes zu denken, durch welche Negationen des ausschließlichen Subjekts, aus welchen jetzt der alles einschließende Raum wird, gleichsam als leere Stelle desselben, diese absolute Subjektlosigkeit zurückbleibt. Durch wiederholte Negation muß dieß geschehen. Denn jenes B, wie wir es nannten, das in seiner Ausschließlichkeit nicht mehr bestehen kann, ist darum nicht vernichtet, und wenn es, die höhere Macht aufgebend, an seiner Statt die verschiedenen voneinander unabhängigen

Existenzen setzt, die es in sich nicht enthalten konnte, muß es doch in jedem Moment dazu (zu diesem ihnen Raum Geben) gebracht werden — das absolute Subjekt gibt ihnen Statt, d. h. Raum, dieser Raum ist die aprioriſche Bedingung ihrer Existenz, es muß aber zu diesem Raum Geben in jedem Moment gebracht werden, denn der Wille, die Kraft, sie wieder zurückzunehmen, zeigt sich als vorhanden in der allgemeinen Attraktion, die freilich nur als Solicitation, gleichsam als Zuckung, sich kund gibt, in der das absolute Subjekt, um einen süddeutschen Ausdruck zu gebrauchen, nur sich ahndet, aus der Vergangenheit herauswirkt, seine Gegenwart als Vergangenheit noch immer kund gibt; dadurch allein geschieht es, daß jedes Element, jedes der Gewordenen nur als ein immer wieder Werdendes zugleich mit dem Raum in die Zeit gesetzt ist, doch weniger ihr unterworfen als sie gewältigend. Wie die Exspiration des als Eines und als ausschließlich sich aufgebenden Subjektes den Raum, so setzt die Attraktion, die sich als Versuch der Zurücknahme denken läßt, die Zeit, beide zusammen die unabläſſige Bewegung. Denn indem ein jedes Element aus dem Ort, an den es gesetzt, und an den es durch die Schwere (welche ich insofern von der Attraktion unterscheide) gebunden ist, indem es aus seinem Ort gehoben wird, aber diese mittelst der Schwere (welche ich die Ort-behauptende Kraft nennen möchte) behauptet, macht es sich zum Meister der Zeit, und hat, anstatt, wie die späteren einzelnen Wesen, der Zeit unterthan zu seyn, vielmehr diese sich unterworfen, wie es der unabläſſige Umlauf bezeugt, in dem es nicht todter ruhender Weise, sondern lebendig, durch die Bewegung selbst, die nicht eine fortschreitende, sondern eine in sich selbst zurücklaufende ist, seinen Ort behauptet. Ich sagte eben: die Attraktion lasse sich als einen Versuch der Zurücknahme denken, nämlich der Zurücknahme jener verschiedenen, voneinander unabhängigen Existenzen. Wir können uns auch so ausdrücken: In jedem jener gesonderten Subjekte, welche das Eine Subjekt an seine Statt gesetzt hat, in die es sich gleichsam zerbrochen hat, wird es noch seiner Einheit sich erinnern. Diese Erinnerung ist eben die allgemeine Attraktion, bei der es darum, weil sie nur Erinnerung ist, nicht zum Effekt kommt.

Denn vermöge der Attraktion, d. h., wenn diese wirklich zum Effekt käme, würde alles wieder in die Einheit zusammengehen, alle Unterschiede wieder aufgehoben werden.

Es stellt sich hiemit heraus, daß durch die Katabole, in welcher das ursprüngliche Princip B sich der höheren Potenz zum Grund macht, zur Materie, in der sie sich verwirkliche, daß durch diese Katabole der erste Grund zur Welt, d. h. der Grund alles folgenden Werdens, gelegt, daß dieser Moment überhaupt der Moment der ersten Entstehung des Welt-, des siderischen Systems ist. Denn dieses kann in seiner Entstehung eben bloß als erster Uebergang zur eigentlichen Natur, noch nicht selbst als Natur betrachtet werden. Die Entstehung des Weltsystems kann bloß als Phänomen der ersten Unterwerfung, des ersten zum *ὑποκείμενον*-Werdens des Urprincips, noch nicht als wirkliche Umwandlung oder Umwendung desselben betrachtet werden. Natur entsteht erst, wo jenes B, wie wir es nennen, bereits verändert, wenigstens anfängt in A zurückgebracht zu werden. Natur ist nur, wo schon ein Mittleres zwischen A und B entsteht (wenn wir A nur als allgemeinen Ausdruck der Potenz nehmen). Aber in jener großen Zugrundlegung ist B noch nicht verändert, es hat dem höheren Princip nur die Möglichkeit gegeben, nur zugelassen, sich an dem Seyn, das noch immer bloß bei ihm steht, sich zu betheiligen, es hat sich jenem im Allgemeinen zugänglich gemacht — obnoxium se ei reddidit —, aber noch hat es keine Wirkung desselben auf sein Inneres erfahren. Die Richtigkeit dieser Beschränkung muß sich jedem schon dadurch erweisen, daß es unmöglich ist, das Weltsystem unter irgend eine jener Kategorien zu subsumiren, unter welche wir die wirklichen Naturwesen zu bringen gewohnt sind. Wir können von der Erde oder einem andern Stern weder sagen, er sey unorganisch, noch er sey organisch, das Organische und das Unorganische ist nur etwas von ihm, er ist Träger von beidem, aber was er nun als dieser Träger ist, wissen wir nicht: offenbar aber weder das eine noch das andere, sondern über beidem. Wir können nicht sagen: er ist Thier, nicht: er ist Pflanze oder Stein, denn dieß alles sind nur Bestimmungen von Dingen, die sich an und

auf ihm finden, aber von denen er selbst nicht erreicht wird. Dieß alles ist später als das Gestirn selbst. Wer empfände nicht ein Widerstreben, die Sterne nach ihrem Wesen, nach dem eigentlichen Astralen in ihnen (nach dem Gestirn, das ich nicht gern in der Mehrzahl brauche), sie nach dem Gestirne, das in ihnen ist, Werke der Natur in demselben Sinne zu nennen, in welchem wir unbedenklich Mineralien, Pflanzen, Thiere Werke der Natur nennen. Dieses macht uns also aufmerksam, daß zwischen dem Moment der noch ausschließlich auf Subjektivität Anspruch machenden, verzehrenden und kein concretes Seyn zulassenden Potenz, und zwischen dem eigentlichen Naturproceß, durch den erst concretes Seyn entsteht, Seyn, das aus beiden, aus A und B, aus der Wirkung der ersten und der zweiten Potenz zusammengewachsen ist und darum concretes heißt, daß zwischen diesen noch ein Moment in der Mitte ist. Dieses Moment kann kein anderes seyn als das der ersten Entstehung des Weltsystems. Ehe jenes Princip = B, das wir in der Naturschöpfung als in einer steten, stufenweisen Verinnerlichung uns denken, Gegenstand einer wirklichen Ueberwindung durch ein höheres Wollen wird (denn jede Potenz ist ein Wille, jede Wirkung einer Potenz ein Wollen), muß es diesem doch überhaupt erst Gegenstand, erst überhaupt unterworfen seyn. Die wahre Wissenschaft darf kein Moment übergehen, bei jedem Fortschreiten muß die Nothwendigkeit einleuchten, die aber sofort zerstört ist, wenn irgend ein Moment übersprungen ist. Das Phänomen jener ersten Unterordnung aber, durch die das anfängliche Princip dem höheren erst überhaupt sich hingibt, gegen dieses also auf jeden Fall nur relativ zur Materie wird, ist die Entstehung des Weltsystems.

Ich habe vorhin Attraktion und Schwere unterschieden. Die Schwere ist in der That nichts anderes als das Moment der Materialisirung selbst; dagegen in der Attraktion zeigt sich das äußerlich materialisirte (zum Hypokeimenon gewordene) Princip noch immer als immateriell, als Subjektivität. Da indeß die Schwere sich nur in der beständigen Vernichtung dieser Subjektivität, in dem beständigen wiederobjektiv-Setzen des einmal materiell Gewordenen als thätig erweist,

so sind Attraktion und Schwere Wechselbegriffe, deren keiner ohne den andern denkbar ist, wie es für die mathematische Construktion ohnedieß einerlei ist, wenn die Schwere als die Ort-behauptende Kraft die Funktion der sonst sogenannten Centrifugal- oder Tangentialkraft, die Attraktion dagegen die der sonst sogenannten Centripetalkraft übernimmt. Es ist also ein nicht vorübergehender, sondern bleibender Akt, wodurch das Princip, das der Grund der Natur ist, zu Grund gelegt, zum Grund herabgesetzt wird. In dem Widerspruch gegen die höhere Potenz findet das zur Unterordnung bestimmte Princip keine andere Auskunft, als eben bloß äußerlich und relativ materiell zu werden, indeß es innerlich, immateriell, reines Princip bleibt.

Eben darum ist auch hier noch kein vielartiges und mannichfaltiges Seyn gesetzt, sondern noch immer das einförmige, öde und wüste Seyn, wie auch die mosaische Erzählung zuerst Himmel und Erde, d. h. das Siderische, werden läßt, hierauf aber fortfährt: und die Erde war wüst und leer. Dieß heißt nicht verworren, wie man es gewöhnlich auslegt, — eine verworrene Mannichfaltigkeit, sondern noch gar keine. Es ist ein allgemeines Gefühl, nach dem man annimmt, daß in dem Siderischen ein anderer Geist waltet als in den gewöhnlichen Naturwesen. Unterscheidet man doch selbst in der Menschenwelt, wo sich alles wiederholt, auch jene außerordentlichen Naturen, in denen etwas Astrales zu walten scheint, von den gewöhnlicheren, durch begreiflichere Motive regierten Naturen. Man sagt wohl von einem solchen Menschen, er stehe unter seinem Gestirn, oder, er werde von seinem Gestirn getrieben. Aber dieses Gestirn ist eben das starke, mächtige Wollen in ihm, wodurch der im Menschen wieder aufgerichtete, sich selbst zurückgegebene, wieder in seinen Anfang zurückgebrachte Wille etwas Astrales erhält. Man hat bemerkt, daß die meisten gewaltig wollenden Naturen Fatalisten seyen, aber ihr Wille eben ist ihr Fatum, was sie in ihrer Bahn mit derselben Nothwendigkeit führt, mit welcher der Stern von seinem Gestirn geführt wird.

Ich kehre auf den Begriff des Raumes zurück, den wir als die an die Stelle des absoluten Subjekts, gleichsam als bloßes Scheinbild

oder Gespenst desselben, getretene absolute Subjektlosigkeit definirt haben. Daraus ergibt sich unmittelbar a) die Eine Hauptbestimmung in der Natur des Raums, gegen den Inhalt jeder Existenz gleichgültig zu seyn. Eben weil der Raum die Form des bloßen Existirens ist, rührt ihn alles andere, namentlich die Qualität, nicht an. Aber bei dieser Gleichgültigkeit, die = Allgemeinheit ist, ist er b) so wenig ein allgemeiner Begriff als jenes ursprünglich Seynkönnende, das nicht die allgemeine Kategorie der Möglichkeit ist, sondern die Urmöglichkeit, die in ihrer Art einzige Möglichkeit, und *insofern* Individuum, als Individuum zu nennen ist, was nicht mehr als einmal existiren kann. Es war ein bedeutender Schritt, den Kant gethan, indem er den Raum aus den Kategorien hinwegnahm, wo er seit Aristoteles gestanden hatte, unter dessen Kategorien sich neben dem quando auch das ubi findet; freilich ist dabei zu bemerken, daß die Prädicamente des Aristoteles überhaupt etwas anderes bedeuten als die Kategorien bei Kant. Nebst der absoluten Einzigkeit des Raums erhellt aus unserer genetischen Entwicklung c) die Nothwendigkeit oder Priorität desselben in Bezug auf alles, was in ihm ist. Was nur im Raume ist, erscheint nicht als ein Unmittelbares und Ursprüngliches, sondern als ein nur durch Aufhebung eines Vorhergehenden Mögliches oder möglich Gewordenes, der Raum ist ihm erst gegeben. Das bisher absolute Subjekt, indem es sich als solches zur Vergangenheit macht, hat ihnen Statt, d. h. eben Raum, gegeben. Der Raum ist diese Negation, dieses nicht-mehr-Seyn eines Vorhergehenden, in welchem das *im* Raum Seyende nicht hätte seyn können. Insofern ist der Raum selbst unendliche Möglichkeit, aber die Möglichkeit, in der keine Potenz, keine Zukunft mehr ist, die Möglichkeit, die nicht mehr für sich selbst, sondern nur für anderes Möglichkeit und *daher* gegen alles Wirkliche gleichgültig ist, der Raum ist nicht die einfache, er ist die als solche gesetzte, dadurch paralysirte Möglichkeit, die nur auf diese Weise zur Grundlage jener besonderen oder eigenthümlichen Wissenschaft wird, die einerseits der Philosophie, inwiefern sie eine Vernunftwissenschaft ist, verwandt, andererseits total von ihr verschieden ist. Ich meine die Geometrie, deren Materie der

reine Raum ist. Worin sich Philosophie als Vernunftwissenschaft und Geometrie gleich sind, ist eben, daß beide mit bloß Möglichem zu thun haben [1].

Der Raum ist nicht gegen irgend etwas anderes, er ist in sich selbst absolut äußerlich, d. h. absolut subjektlos; auch durch Theilung ins Unendliche ist bei ihm auf keine Subjektivität zu kommen, denn jeder Theil ist wieder theilbar, d. h. bloßes Objekt. Der Punkt, den die Mathematiker annehmen, ist nichts wirklich Existirendes, auch sind sie weit entfernt dieß zu denken, sie nehmen behufs ihrer Construktion den Punkt nur als untheilbare Größe an, und müssen es thun, weil sonst bei Theilung einer Linie die dadurch entstehenden Hälften, oder bei oftmaliger Theilung die Summe der Theile dem Ganzen nicht mehr gleich seyn würde. In der unendlichen Theilbarkeit des Raums spricht sich nur seine absolute Objektivität oder unendliche Subjektlosigkeit aus, wie auch die unendliche Theilbarkeit der Materie nichts anderes ausdrückt, als daß, wie viel man theile, nie das eigentliche Subjekt davon betroffen werde.

Wir haben die ersten Wesen im Raum als Subjekte bezeichnet. Aber diese Wesen haben zwei Seiten, sie lassen sich betrachten, einmal sofern sie in sich sind, und dann sofern sie gegen die höhere Macht sich als Materie verhalten. Als Materie sind sie im Raum (wenn sie ihn auch noch nicht körperlich erfüllen — Materie ist eben nur Materie, d. h. Grundlage der Körper, aber darum sofort nicht körperlich) — als Materie sind sie im Raum (jene Wesen), und in der Hinsicht, daß

[1] Nur grasse Unwissenheit konnte ein Geschrei erheben, als behauptet wurde, daß die Philosophie als Vernunftwissenschaft nur die möglichen Dinge, nicht die wirklichen erkenne. Die hierüber geschrieen, waren, ohne es selbst zu denken, ganz einig und gleichdenkend mit einem jetzt verstorbenen Philosophen, — der freilich in anderer Hinsicht unsterblich ist, indem es mit einer Philosophie seiner Art sich verhält, wie nach Platen mit Gottscheds Perrücke, von welcher nämlich Platen sagt, daß sie noch immer vorhanden sey und nur immer von einem Kopf auf den anderen wandere. Dieser Philosoph oder philosophische Schriftsteller forderte zu seiner Zeit den transscendentalen Idealismus auf, ihm doch nur etwas recht Geringfügiges zu deduciren, nämlich seine Schreibfeder, diese bestimmte Feder, mit der er eben schrieb, und diesen geistreichen Gedanken zu Papier brachte.

sie außereinander (im Raum) sind, sind sie nicht mehr Subjekte, als Subjekte sind sie ineinander, wie eben die allgemeine Attraktion zeigt, von der es ganz falsch ist sie als eine Wirkung der Materie anzusehen; auch wenn sie der Materie proportional erscheint, ist es falsch zu sagen, daß die Attraktion eine Wirkung der einzelnen Theile der materiellen Körper ist. Denn die Erde z. B. ist so viel Materie als sie Subjekt, denn sie ist nur so weit Materie, als das Subjekt in ihr relativ gegen das Höhere zum Objekt geworden ist, aber nicht als Materie ist sie Subjekt, nicht *als* Subjekt Materie. Die Attraktion gehört zum Astralen in ihr, das Astrale aber kommt vom Subjekt. Käme es von der Materie als solcher, so müßte in jedem Körper etwas Astrales seyn. Der Körper aber ist *nur* schwer und kann nur fallen, während der sogenannte Weltkörper nicht bloß fällt, d. h. seinen Ort sucht, sondern umläuft, d. h. seinen Ort thätig durch freie Bewegung behauptet, wie er vermöge des Umlaufs eigentlich nicht in der Zeit, sondern die Zeit in ihm ist. Wenn aber im Weltsystem die Verschiedenheit der Wesen bestimmt ist durch das Verhältniß, in welchem die Subjekte sich gegen die höhere Potenz subjektlos machen, sich entselbsten und als Materie hingeben, so werden diejenigen, welche noch am meisten ihre Subjektivität bewahrt haben, am wenigsten im Raume, d. h. am wenigsten außereinander und nur relativ gegen die andern im Raum befindlichen als im Raum seyende erscheinen, an sich aber überräumlich seyn. Nach Herschels Beobachtungen der sogenannten Lichtnebel gibt es am Himmel leuchtende Stellen, in denen sich keine einzelnen leuchtenden Punkte mehr unterscheiden lassen, Contraktionspunkte, in deren Nähe meist zugleich sternenleere Stellen angetroffen werden. Wenn übrigens der Widerspruch der Principien jedenfalls nur, wie wir uns ausgedrückt, durch einen Vergleich zu lösen ist, und wenn, wie ich sogleich zeigen werde, diese Ausgleichung vielleicht eine noch speciellere Ansicht als die früher vorgetragene zuläßt, so ist nur zu bedauern, daß jene Beobachtungen kein bestimmteres Resultat gewähren.

Nehmen wir an, das Seyn, das ursprünglich nur bei B ist (B hat es für sich genommen), das Seyn werde auf solche Weise zwischen

diesem (dem B) und der höheren Potenz getheilt, daß in einer abwärtsgehenden Stufenfolge an dem einen Ende diejenigen Subjekte stehen, die, am wenigsten dem Raum und der Materie unterworfen, noch mit dem Feuer des reinen und am wenigsten gebrochenen B leuchten, am andern Ende aber diejenigen, welche sich am meisten materialisirt, in denen B ganz zur Ueberwindung hingegeben, also auch der Grund oder das Substrat zur völligen Hinausführung des Processes gegeben sey, der sich jene vielmehr, in sich selbst beharrend, versagen. Denn, wie ich schon bemerkt, es ist durchaus keine Nothwendigkeit vorhanden, den Proceß, in welchem es zuletzt bis zum Menschen kommt, der auch allerdings sein letztes Ziel nur im Menschen hat, diesen Proceß in dem Sinn allgemein und nothwendig zu denken, daß er überall und in jedem Punkte vor sich gehen muß. Dieß ist eine beschränkte Vorstellung. Wenn manche es gleichsam für ganz unmöglich halten, daß nicht auch auf anderen Planeten Menschen seyn sollen, so will ich ihnen nur noch bemerken, daß es bei dem langsamen Weg aller Entwicklung nichts Wunderbares wäre, wenn z. B. der der Sonne nächste Planet es nur bis zur Pflanzenentwicklung, der folgende nur zu einer reichen Thierwelt, der dritte in der Reihe erst bis zum Menschen gebracht hätte. Man weiß auf der einen Seite die räumliche Unendlichkeit des Universums nicht genug hervorzuheben und dagegen bemerklich zu machen, wie unsere Erde — was sage ich, die Erde? das ganze Sonnensystem zu einem unbemerklichen Punkt zusammenschwindet, und dennoch wird von diesem kleinsten Punkt aus herzhaft auf das Ganze geschlossen und angenommen, daß, was bei uns gilt, auch für das vergleichungsweise unermeßliche Ganze gelten müsse, ein Schluß, den man bei gleichem Abstand sonst nirgends gelten lassen würde. Zu gutem Glück ist in neuerer Zeit jene triste und todte Einförmigkeit des Weltsystems unterbrochen worden, namentlich durch die Entdeckung der Doppelsterne [1] ... Ganz gemäß dem allgemeinen Begriff der Umkehrung, der universio, durch welche uns das Universum entsteht, gemäß außerdem jener durch

[1] Vgl. Darstellung der rein rationalen Philosophie, 2. Abth., Bd. I, S. 495. D. H.

gängigen Ironie, nach welcher die Letzten die Ersten und die Ersten die Letzten werden, und so auch das Innerste eigentlich bestimmt ist das Aeußerste, das Aeußerste dagegen das Innerste zu werden, könnte in den der höheren Potenz am meisten unterworfen erscheinenden Weltkörpern, es könnte namentlich in der Erde der innerste Widerstandspunkt des B überwunden seyn, woraus denn von selbst die Einzigkeit der Erde, die ihr als ausschließlichem Wohnplatz des Menschen zugeschrieben werden müßte, erklärbar würde, indem der Punkt des größten Widerstands überall nur einer seyn kann. Einen Widerstand aber wären wir berechtigt, ja sogar genöthigt in einem selbständig gewordenen Princip zu denken, von welchem gefordert wird, daß es sich einem höheren unterordne. — Wenn irgend etwas anderes, kann das Weltsystem nur durch einen großen Auf- oder Entschluß entstehen. Nähmen wir diese Vorstellung an, so würde von den äußersten, aber eben darum aus dem Innersten stammenden Weltkörpern, in denen der größte Widerstand überwunden worden, durch jene der höheren Potenz ursprünglich zugewandteren eine Kette bis zu den jetzt innersten fortgehen, und zwar mit immer weniger Unterschied von der höheren Potenz, welche als die eigentlich Raum setzende Thätigkeit im Raum selbst nur als das Licht erscheinen kann — ich sage (wohl zu bemerken) nicht, das Licht sey die höhere Potenz, sondern nur, es sey die Erscheinung derselben, wie sie im Raum allein möglich ist; das Licht erfüllt nicht, er beschreibt nur den Raum, so wie es das Element ist, durch welches allein ursprünglich unterscheidende Erkenntniß vermittelt, welches erst das außereinander-Seyn zum Objekt der Erkenntniß erhebt. Ob nun diese Ansicht jene unauflöslichen Lichtnebel, jene Bildungen und Figurationen, in denen Herschel nur noch eine fast widerstandlose, dem Unkörperlichen sich nähernde ätherische Materie erkennen will, besonders bestätigen werden, dieß muß freilich dahingestellt bleiben. Denn jene Erfahrungen sind zu unbestimmt und unsicher, als daß sich Großes darauf bauen ließe. Die Philosophie kann hier nur Möglichkeiten aufstellen. Doch reichen diese wenigstens hin zu zeigen, daß die Argumente, welche von der Kleinheit der Erde hergenommen, gegen gewisse

Wahrheiten, selbst zum Theil gegen die Philosophie, inwiefern sie dem Menschen eine universelle Bedeutung gibt, geltend gemacht werden, selbst nur aus einer ganz beschränkten Ansicht herkommen und nichts weniger als entscheiden können in einer Sache, wo uns nur tiefe Unwissenheit zu bekennen geziemt.

Noch habe ich einige weitere Folgerungen aus dem Bisherigen zu ziehen. Unter den Gegenständen nämlich, welche die bisherige Erörterung noch unerledigt gelassen, stehet obenan unstreitig die Frage nach der Begrenztheit oder Unbegrenztheit des Weltalls dem Raume nach. Kant wollte in dieser Frage einen Widerspruch der Vernunft mit sich selbst entdeckt haben. Er stellt die beiden Sätze: die Welt ist dem Raume nach begrenzt, und: die Welt ist dem Raume nach unbegrenzt, als Satz und Gegensatz, Thesis und Antithesis einander gegenüber, und sucht zu zeigen, daß Satz und Gegensatz, beide mit gleicher Stärke bewiesen werden können. Bemerkenswerth ist indeß, was dieses Beweisen betrifft, daß sowohl Thesis als Antithesis jederzeit nur durch die Unmöglichkeit ihres Gegentheils, also eigentlich weder die eine noch die andere an sich bewiesen werden.

Die Welt ist dem Raume nach in Grenzen eingeschlossen, diesen Satz beweist Kant so: Man nehme das Gegentheil an, so wird die Welt ein unendliches gegebenes Ganzes von zugleich existirenden Dingen seyn. Nun ist es, fährt er fort, nicht unmöglich, auch ein unbestimmtes Quantum, wenn es übrigens in Grenzen eingeschlossen ist, anzuschauen, ohne die Totalität desselben durch Messung, d. h. durch eine successive Synthesis seiner Theile, construirt zu haben. Wir schauen es an als ein Ganzes, wenn wir auch nicht angeben können, wie vielmal eine angenommene Einheit in ihm enthalten ist. Aber die Größe eines Quanti, das nicht innerhalb gewisser Grenzen der Anschauung gegeben ist, können wir uns auf keine andere Art als nur durch die successive Synthesis der Theile, die Totalität eines solchen Quanti — (dieses Quantum als Ganzes) — nicht anders als durch die vollendete Synthesis seiner Theile denken. Demnach, fährt er fort, um sich die Welt, die alle Räume erfüllt, als ein Ganzes zu denken,

müßte die ſucceſſive Syntheſis der Theile einer unendlichen Welt als vollendet angeſehen, d. i. (mit dieſem einfachen Uebergang ſpringt Kant von dem Raum ab und in etwas Anderes, die Zeit, über), um die Welt als ein Ganzes vorzuſtellen, müßte eine unendliche Zeit in der Durchzählung aller coexiſtirenden Dinge als abgelaufen angeſehen werden; d. h. alſo die Unmöglichkeit einer unendlichen Ausdehnung im Raum wird durch die Unmöglichkeit einer für uns abgelaufenen unendlichen Zeit — eigentlich wird alſo nur bewieſen, daß bei einer dem Raum nach unbegrenzten Welt wir nie zu einem Abſchluß unſerer Syntheſis gelangen könnten, was indeß nicht verhindern würde, daß unabhängig von uns die Welt unendlich oder grenzenlos wäre — bei ihm aber lautet die Concluſio ſo: demnach, weil nämlich ein unendliches Aggregat wirklicher Dinge nie als ein gegebenes Ganze, mithin auch nicht als zugleich gegeben angeſehen werden kann, demnach iſt die Welt der Ausdehnung im Raum noch nicht unendlich, ſondern in Grenzen eingeſchloſſen. Auf ganz ähnliche Weiſe könnte man darthun, daß in der bekannten Reihe $^1/_2 + {}^1/_4 + {}^1/_8 + {}^1/_{16}$ u. ſ. w., welche nie ganz $= 1$ ſeyn und noch weniger 1 übertreffen kann, doch am Ende ein letztes Glied, ein $\frac{1}{x}$ kommen müſſe, wo die Reihe $= 1$ werde, weil ſonſt eine unendliche Zeit erfordert würde, um zu einer vollendeten Syntheſis der Theile von 1 zu gelangen. Denn ſo wenig uns die Zahl 1 durch die vollendete Darſtellung einer Reihe entſteht, die unmöglich iſt, ebenſowenig entſteht uns die Idee der Welt durch eine ſucceſſive Zuſammenſetzung aus ihren Theilen, ſie iſt vielmehr das, was wir allen Theilen vorausſetzen. In der That iſt ſchwer begreiflich, wie Kant bei ſolcher in die Augen fallenden Schwäche der Beweiſe von einer Antinomie der Vernunft ſprechen konnte.

Der Beweis des Gegenſatzes: die Welt hat keine Grenzen im Raum und iſt in Anſehung der Raumes unendlich, wird wieder apagogiſch, d. h. durch vorgängige Annahme des Gegentheils, geführt. Man nehme an, ſagt Kant, daß die Welt dem Raume nach endlich und begrenzt iſt, ſo befindet ſie ſich in einem leeren, nicht weiter erfüllten

Raum, der nicht begrenzt ist und das einzige sie Begrenzende wäre. Der Raum aber ist kein wirklicher Gegenstand, sondern die bloße Form der äußern Erscheinungen. Der Raum kann also für sich allein nicht als etwas Bestimmendes in dem Daseyn der Dinge vorkommen, weil er gar kein Gegenstand, sondern nur die Form möglicher Gegenstände ist. Durch Dinge werden Größe und Verhältniß des Raums — also durch Dinge wird wohl der Raum bestimmt, aber nicht umgekehrt kann der Raum die Wirklichkeit der Dinge in Ansehung der Größe oder Gestalt bestimmen, weil er an sich selbst nichts für sich Bestehendes, Wirkliches ist. Es kann also wohl ein Raum durch Erscheinungen, Erscheinungen aber können nicht durch einen leeren Raum außer ihnen begrenzt werden. Das Verhältniß der Welt zu einem leeren, sie begrenzenden Raum wäre ein Verhältniß zu nichts, zu etwas, das kein Gegenstand ist. Also ist die Welt dem Raume nach gar nicht begrenzt, und in Ansehung der Ausdehnung unendlich.

Der ganze Nerv dieses Beweises beruht also darauf, daß, im Fall die Welt begrenzt wäre, ein leerer Raum die Weltgrenze ausmachen müßte; denn die Welt, meint Kant, ist ein absolutes Ganzes, außer welchem kein Gegenstand, und mithin kein Correlatum für sie anzutreffen ist (dabei nimmt Kant die Welt ausdrücklich als Sinnenwelt, d. h. als ausgedehnte materielle Welt). Aber eben die Annahme (daß die materielle Welt ein absolutes Ganzes in dem angegebenen Sinne sey), ist eine bloße, durch nichts bewiesene Voraussetzung. Es möchte daher dieser ganze angebliche Widerstreit nicht auf einem Widerspruch der Vernunft mit sich selbst, sondern mehr auf einer unvollständigen Erkenntniß des Inhalts der Welt beruhen und eine tiefere Einsicht in diesen Inhalt die Antinomie von selbst auflösen.

Fragen wir aber nun, wie Kant diesen vermeinten Widerspruch auflöse, so findet sich am Ende seiner Exposition desselben ein Kapitel mit der Ueberschrift: Der transscendentale Idealismus als der Schlüssel zur Auflösung der kosmologischen Dialektik. „Wir haben, sagt er sodann zur weiteren Erklärung, wir haben in der transscendentalen Aesthetik hinreichend bewiesen, daß alles, was im Raum oder in der Zeit

angeschaut wird, mithin alle Gegenstände einer uns möglichen Erfahrung nichts als Erscheinungen, d. h. bloße Vorstellungen sind, die so, wie sie vorgestellt werden, als ausgedehnte Wesen oder auch als Reihen von Veränderungen außer unsern Gedanken keine an sich gegründete Existenz haben. Diesen Lehrbegriff nenne ich den transscendentalen Idealismus. Der Realist in transscendentaler (metaphysischer) Bedeutung macht aus diesen Modificationen unserer Sinnlichkeit an sich subsistirende Dinge und daher bloße Vorstellungen zu Sachen an sich selbst. — Kant will seinen transscendentalen Idealismus von einem andern unterschieden wissen, den er den empirischen nennt, welcher zwar die eigne Wirklichkeit des Raums (wahrscheinlich eine für sich bestehende Wirklichkeit desselben) annehme, aber das Daseyn der ausgedehnten Wesen in demselben leugne oder wenigstens zweifelhaft finde; in der That weiß ich aber nicht, welches System Kant mit diesem empirischen Idealismus im Auge hat; auf den Leibnizischen wenigstens paßt seine Beschreibung nicht — „unser transscendentaler Idealismus, sagt er, erlaubt es dagegen, daß die Gegenstände ebenso, wie sie im Raum angeschaut werden, auch wirklich seyen. Denn da der Raum schon eine Form derjenigen Anschauung ist, die wir die äußere nennen, und ohne Gegenstände in demselben es gar keine empirischen Vorstellungen geben würde, so können und müssen wir in ihm ausgedehnte Wesen als wirklich annehmen", d. h., wie sich bald zeigen wird, nicht mehr als: wir müssen annehmen, daß wir sie wirklich im Raum vorstellen, nicht bloß von ihnen träumen. Daran aber, daß wir ausgedehnte Wesen außer uns wirklich vorstellen, hatte noch niemand gezweifelt. Daß es mit jenem „als wirklich annehmen" nicht mehr auf sich habe, erhellt aus dem gleich Folgenden, indem Kant sagt: „Jener Raum selbst aber und zugleich mit ihm alle Erscheinungen sind doch an sich selbst keine Dinge, sondern nichts als Vorstellungen, und können gar nicht außer unserem Gemüth existiren . . . Es sind demnach die Gegenstände der Erfahrung niemals an sich selbst, sie sind nur in unserer Erfahrung gegeben und existiren außer derselben gar nicht. Daß es Einwohner im Monde geben könne, ob sie gleich kein Mensch jemals

wahrgenommen hat, muß allerdings eingeräumt werden, aber es bedeutet nur so viel, daß wir in dem möglichen Fortschritt der Erfahrung auf sie treffen können . . . Sie sind alsdann wirklich, wenn sie mit einem wirklichen Bewußtseyn in einem empirischen Zusammenhange stehen, ob sie gleich, setzt er hinzu, ob sie gleich darum nicht an sich, d. h. außer diesem Fortschritt meiner Erfahrung (also überhaupt außer meiner Erfahrung), wirklich sind". — Ich kann mich hier nicht darauf einlassen zu zeigen, wie Kant dieser kategorischen Erklärungen ohnerachtet nun doch eine nicht sinnliche Ursache unserer Vorstellungen zu retten sucht, die uns zwar gänzlich unbekannt sey, und die wir nicht als objektiv anschauen können, denn als nicht sinnliche (Kant wagt nicht zu sagen übersinnliche) Ursache kann sie weder im Raum noch in der Zeit vorgestellt werden, die bloß Bedingungen der sinnlichen Vorstellungen sind. Ebensowenig will ich mich darauf einlassen, wie Kant zu rechtfertigen sucht, daß wir dieser intelligiblen Ursache der Erscheinungen, die er gleichwohl erlaubt das transscendentale Objekt zu nennen, bloß, wie er sagt, damit wir etwas haben, was wir als Correlatum unserer Sinnlichkeit als einer Receptivität gegenüberstellen können, wie er also zu rechtfertigen sucht, daß wir diesem transscendentalen Objekt gleichwohl allen Umfang und Zusammenhang unserer Wahrnehmungen zuschreiben, d. h. diese in ihm als begründet annehmen können. Was uns hier zunächst angeht, ist nur, wie er vermöge dieses transscendentalen Idealismus die sogenannte Antinomie der Vernunft auflösen will. „Es scheinet doch, sagt er, nichts klarer, als daß von zweien, deren einer behauptet: die Welt ist dem Raum nach begrenzt, der andere: sie ist dem Raum nach ohne Grenzen, daß doch einer von diesen Recht haben müsse. Das Unglück aber ist, daß, weil die Klarheit auf beiden Seiten gleich ist, niemals auszumitteln ist, auf welcher Seite das Recht sey" [1]. Da bleibe denn nur Ein Mittel übrig, den Streit gründlich und zur Zufriedenheit beider Theile zu schlichten, nämlich folgendes. Da die beiden doch einander so schön widerlegen können

[1] Das Citat ist hier nicht ganz wörtlich. Vgl. Kants Werke, Hartensteinsche Ausgabe, Bd. II, S. 396. D. H.

(Kant erkennt hier an, daß im Grunde keiner seinen Satz beweisen, sondern nur den des Gegentheils widerlegen könne), da sie also jeder den andern so schön widerlegen, so käme es darauf an, sie zu überführen, daß sie um nichts streiten, und ein gewisser transscendentaler Schein ihnen da eine Wirklichkeit vorspiegele, wo keine anzutreffen sey. Kant nimmt nun nach dieser in der Ferne gezeigten Möglichkeit der Auflösung, um dieser näher zu kommen, noch eine logische Exposition zu Hülfe, die sich auf seine Unterscheidung zwischen bejahenden, verneinenden und unendlichen Urtheilen bezieht. „Sage ich: die Welt ist dem Raume nach entweder unendlich oder nicht unendlich (ich sage hier bloß: sie ist nicht unendlich, ohne darum zu sagen: sie ist endlich), so ist der letzte Satz das contradiktorische Gegentheil des ersten, und ist der erste falsch, so muß der andere wahr seyn. Damit ist aber nicht behauptet, die Welt sey endlich, ich sage nur, sie ist nicht unendlich. Dieß (nicht unendlich) könnte ich auch sagen, wenn ich dabei im Sinne hätte, daß sie gar nicht existire. Denn was nicht existirt, ist auch nicht unendlich, obgleich daraus nicht folgt, daß es endlich ist. Sage ich aber: die Welt ist dem Raume nach entweder unendlich oder endlich, so könnten beide Sätze falsch seyn. Denn ich hebe hier nicht bloß die Unendlichkeit der Welt auf, mit welcher ich vielleicht ihre abgesonderte Existenz überhaupt aufheben konnte, sondern ich setze zu der Welt als einem wirklichen Ding eine Bestimmung (die Bestimmung: endlich) hinzu, und da könnte das zweite (die Welt ist endlich) ebensowohl falsch seyn als das erste (sie ist unendlich), indem nämlich die Welt gar nicht als ein Ding an sich, als ein überhaupt außer meinen Vorstellungen Existirendes, mithin auch nicht ihrer Größe nach weder als unendlich noch als endlich gegeben wäre . . . Wenn man die zwei Sätze: die Welt ist der Ausdehnung nach unendlich, und: sie ist ihrer Ausdehnung nach endlich, als contradiktorisch entgegengesetzte ansieht, so nimmt man an, daß die Welt ein Ding an sich sey, denn sie bleibt, ich mag in ihr einen unendlichen oder einen endlichen Regressus, z. B. von Stern zu Stern, behaupten. Nehme ich aber diese Voraussetzung, welche nichts als ein transscendentaler Schein ist, hinweg (daß nämlich

die Welt überhaupt etwas außer meinen Vorstellungen sey) nehme ich dieß hinweg, so verwandelt sich der contradiktorische Widerstreit beider Behauptungen in einen bloß dialektischen, denn weil die Welt gar nicht an sich (nicht unabhängig von dem Regressus in meinen Vorstellungen) existirt, so existirt sie weder als ein an sich unendliches noch als ein an sich endliches Ganze. Sie ist nur ein Regressus meiner Vorstellungen, der nie vollendet ist. So ist sie also niemals ganz gegeben. Die Welt ist kein unbedingtes Ganzes, existirt also auch nicht als ein solches, weder mit unendlicher noch mit endlicher Größe — nicht mit unendlicher, weil der Regressus nie vollendet ist, nicht mit endlicher, weil er ins Unendliche möglich ist. Auf diese Weise würden also beide Theile beschämt abziehen, indem sie sähen, daß sie eigentlich um nichts gestritten haben.

Auf keinen Fall nun könnten wir diese Kantische Auflösung annehmen, weil wir uns zu seinem transscendentalen Idealismus nicht bekennen, d. h. zu der Meinung, daß die Außenwelt als solche — ein völlig unbestimmbares, absolut unerkennbares, transscendentes Objekt, oder wie es sonst genannt wird, Ding an sich beiseit gesetzt — außer unsern Vorstellungen gar nicht existire. Dagegen wollen wir nun dem Phantom des angeblichen Widerstreits durch die Bemerkung näher treten, daß dieser schon darum keine Antinomie der Vernunft seyn kann, weil nicht in demselben Sinne, in welchem sie die Unendlichkeit der materiellen Ausdehnung behauptet, sie deren Endlichkeit fordert — zu einem Widerstreit aber wird gefordert, daß das eine und das andere (nämlich sein Gegentheil) in demselben Sinn behauptet werde. Die ganze vorgebliche Antinomie beruht auf der beschränkt materiellen Vorstellung des Universums. Die Frage ist dabei bloß, wie weit sich die Materie erstrecke. Aber diese im Grunde bloß empirische Frage ist in Bezug auf die wahre Unendlichkeit oder Endlichkeit des materiellen Universums völlig gleichgültig. Denn sie mag sich so weit erstrecken als sie will, über alle von uns anzugebende Grenze, so wird sie damit nie unendlich, weil sie auch in der weitesten Erstreckung nie die ihr a priori zum voraus gesetzte Schranke überwältigen kann, und ihre

angebliche Unendlichkeit eigentlich nur in der Unmöglichkeit besteht, unendlich zu werden, gerade so wie in der schon angeführten Reihe $1 = \frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8}$ u. s. f. ins Unendliche, wie diese Reihe, wenn auch als unendlich gedacht, nie über 1 hinauskommen, d. h. wirklich unendlich werden kann. Denn dieß würde sie nur durch Hinauskommen über 1, das sie vielmehr selbst nie erreichen kann. Von der andern Seite, und wenn wir uns die Materie allerdings begrenzt denken, wird sie dadurch nicht endlich — in sich selbst nämlich ist sie auch jetzt unbegrenzt, denn ihre eigne Unendlichkeit ist nicht aufgehoben, weil das, wodurch sie begrenzt ist, in einer höhern und ganz verschiedenen Ordnung liegt. Die Vernunft fordert nicht, daß das materielle Universum absolut endlich, sie fordert nur, daß es gegen eine höhere Ordnung endlich sey; das Universum besteht nicht bloß aus oder vielmehr in Materie, das wahre Universum, wir wollen es im Gegentheil des bloß materiellen und sinnlich anzuschauenden das intelligible nennen, dieses nur mit dem Verstande zu erkennende Universum ist erst das, zu welchem auch die höhere Potenz gehört, von welcher die Materie in jedem Punkt und daher überhaupt begrenzt ist — ja zu dem intelligiblen Universum gehört ebensowohl die noch höhere Potenz (die wir als das Seynkönnende der dritten Ordnung durch $A^3 = \pm A$ bezeichnen können) der wir nicht umhin können werden auch in der Entstehung des Weltsystems eine Funktion anzuweisen. Die Grenze des materiellen Universum ist nicht jenseits des Sirius oder eines der undurchdringlichen und unauflöslichen Nebelflecken, sie ist überall, sie ist nicht eine relative, an einen gewissen Punkt des unendlichen Raumes gesetzte, sie ist eine absolute Grenze. Und was von dem materiellen Universum muß nun auch von dem Raum gelten. Der Raum, den wir insgemein so nennen, der, in welchem sich die Körper befinden und die Sterne bewegen, ist nur ein Theil, eine Region des wahren Raums. Wir können ihn den relativen oder auch den sinnlichen Raum nennen, über den der absolute oder intelligible hinausgeht, ohne ihn darum zu hindern, in sich unendlich zu seyn. Es gibt nicht nur Ein Unendliches, es gibt Unendliche verschiedener Ordnung, wo das Unendliche der niedereren gegen

das der höheren wieder ein Endliches wird, wie in der Mathematik das Unendliche der ersten Ordnung sich gegen das der zweiten wieder als eine endliche Größe verhält.

Nach dem zuletzt gegebenen Aufschluß ist es nun wohl auch begreiflich, daß Kant für seine Thesis und Antithesis — für beide nur apagogische Beweise finden konnte. Es verdient bemerkt zu werden, daß Kant den Satz, der die Welt als eine in Grenzen eingeschlossene behauptet, als Thesis, den entgegengesetzten, welcher eine grenzenlose Ausdehnung annimmt, als Antithesis aufstellt.

Allerdings, daß die Welt (unter welcher Kant immer nur die materielle, im Raum ausgedehnte, versteht) in Grenzen eingeschlossen ist, dafür bedarf es einer positiven Ursache, einer Ursache, die außer ihr selbst liegt, in ihr selbst ist kein Grund von Begrenzung. Sofern es nun an der Kenntniß dieser positiven Ursache fehlt, so kann der Satz, welcher die Endlichkeit behauptet, nur durch Widerlegung seines Gegentheils begründet werden, und auch dieses (die Widerlegung der Unendlichkeit) kann nicht durch Anführung einer wahren Ursache der Endlichkeit geschehen und muß eine Metabasis eis allo genos zu Hülfe nehmen, in etwas ganz Fremdes übergreifen und die Zeit herbeirufen. Die Welt kann nicht grenzenlos seyn, weil die Zeit zu einer vollständigen Synthesis nicht zureichen würde, wobei Kant stillschweigend schon voraussetzt, was erst nachher ausdrücklich behauptet wird, daß die Welt nur in unserer Vorstellung bestehe und als Ganzes nur in einer von uns zusammengebrachten vollendeten Synthesis existiren könnte. Bei der Antithesis ist es aber ganz deutlich, daß eben nur die positive Ursache einer Begrenzung nicht anzugeben ist, denn weder läßt sich der Raum für sich so begrenzt denken (eine Grenze des Raums wäre ein Anfangen oder Aufhören desselben, aber zufolge der Stetigkeit des Raums ist das Aufhören eines Theils das Anfangen eines andern, jede Grenze eines Raumes also zugleich Grenze eines nächst anliegenden Raumes, also ist eine absolute Grenze unmöglich, die Vorstellung jedes begrenzten Raums setzt die Vorstellung des ganzen Raums voraus, der Raum ist nothwendig unendlich); also weder der Raum selbst kann

begrenzt seyn, noch kann die Materie durch den bloßen leeren Raum begrenzt werden, also kann die materielle Ausdehnung überhaupt nicht begrenzt seyn. Der Schluß beruht hier darauf, daß nur der Raum die Grenze seyn könnte; der Fehler davon aber liegt eben darin, daß außer der materiellen Welt nichts anders gedacht und gewußt wird, daß die materielle Ausdehnung als ein absolutes Ganzes genommen wird, außer dem nichts Reales mehr anzutreffen ist. Aber schon damit in dieser materiellen Ausdehnung nicht bloß Unbegrenztes, sondern gegenseitig Abgegrenztes (wirklich voneinander abgesonderte Wesen, wie die sogenannten Weltkörper) entstehe, schon dazu ist unter den Elementen des Weltsystems eine höhere Potenz nothwendig; aus bloßer Materie (bloßem der Begrenzung Bedürftigem, Begrenzung Forderndem) ohne ein Grenze *Setzendes* kann das Weltsystem nicht entstehen, und nicht in demselben Sinne, wie ich mich ausdrückte, in welchem sie die Unendlichkeit der materiellen Ausdehnung annimmt, fordert die Vernunft eine Begrenzung derselben — denn jene Unendlichkeit heißt nur, *daß in der Materie selbst keine Ursache der Begrenzung liege*, — und wenn sie eine Begrenzung derselben fordert, so will sie eine *außer* ihr (außer der Materie) liegende Begrenzung. Hier ist also durchaus kein Widerspruch der Vernunft, keine Antinomie. Vielmehr hat die Vernunft in beiden Behauptungen Recht, in der, daß die Materie unbegrenzt sey (nämlich für sich selbst), und in der, daß sie begrenzt sey, nämlich durch etwas außer und über ihr Stehendes, durch eine nicht selbst zur Materie gehörige Ursache. — Wenn das in der Materie *Seyende* nicht seyn kann, ohne ein anderes vom Seyn auszuschließen, so ist es ja schon dadurch begrenzt, und wenn das Ausgeschlossene ein gleiches, ja ein älteres Recht an das Seyn hat, so wird das Ausschließende selbst nicht bestehen können ohne eine Ausgleichung. Es ist nur, so zu sagen, sein Verhängniß, im Seyn vorauszugehen (das primum Existens zu seyn). Die Ausschließung kann daher keine absolute seyn; nothwendig, wenn auch erst nach der Hand, wird jenes Erste das Ausgeschlossene zulassen zum Seyn. Schon vermöge einer solchen Theilung aber werden im Universum zwei Aeußerste

gedacht werden, eines, wohin das Maximum der Ausschließung, also auch die höchste Spannung, mit dieser der lebendigste, tiefgreifendste Proceß fällt, ein anderes, wohin das Minimum der ausschließenden Kraft fällt, also auch der Gegensatz mit der höheren Potenz verschwindet. Und wenn von den beiden Principien seiner Natur nach jedes nur auf sich bestehen kann, das eine auf seiner Ausschließlichkeit, das andere auf der Negation dieser Ausschließlichkeit, so wird, damit es zur Ausgleichung komme, auch ein Drittes — gleichsam als Schiedsrichter — nothwendig seyn, dem beide sich unterwerfen, und das als das Seynsollende, seines endlichen Seyns Gewisse keine Eile hat sich zu verwirklichen, und nicht als unmittelbar wirkende, sondern mehr als Endursache (causa finalis), nicht mit Bewußtseyn, aber seiner Natur nach das Zweckmäßigste bewirkt und hervorbringt, so daß wir auch im Weltbau schon nicht ein bloßes Spiel blinder mechanischer oder dynamischer Kräfte, sondern ein zweckmäßig abgewogenes Ganzes zu erkennen berechtigt sind. Es ist dieß der metaphysische Standpunkt, aus dem wir die Genesis des Weltsystems betrachten. Wir wehren aber nicht denjenigen, welche sich mit Willen und Absicht auf einen andern tieferen stellen. Dasselbe, was wir als Produkt einer Ausgleichung oder, wie wir uns wohl auch ausgedrückt, eines Vergleichs betrachten, mögen diese als das Resultat eines Gleichgewichts rein mechanisch oder statisch wirkender Kräfte ansehen, zu dem es schon in Folge eines bloßen Probabilitätscalculs kommen müßte. Diese Ansicht ist nicht unwahr, sie ist die äußere, exoterische, jene die innere, esoterische Ansicht. Wir verwerfen jenen Standpunkt nicht, dessen Berechtigung darin liegt, daß das, was an sich Subjekt oder Princip ist, relativ als bloße Materie sich verhält oder betrachtet werden kann.

Wenn nun demzufolge auch diese Frage, welche nach Kant die Vernunft in Widerstreit mit sich selbst versetzt, und die Er (Kant selbst) anders nicht aufzulösen wußte, als indem er die von unsern Vorstellungen unabhängige Existenz der Welt aufhob, wenn für diese die befriedigende Auflösung auf der Anerkennung eines intelligiblen, über die bloße materielle Welt hinausgehenden Universums und ebenso eines

den bloß sinnlichen und materiellen Raum übertreffenden intelligiblen Raums, zuletzt also auf unserer Lehre von den Principien beruht, so haben wir neue Ursache auf diese zurückzugehen, um zu sehen, ob sie auch stark genug sind, das Gewicht solcher Folgerungen zu tragen.

Hier will ich denn nur bemerken, daß man, den Begriff einer und zwar nicht bloß relativ, sondern absolut aprioriſchen Wissenschaft vorausgesetzt, tiefer nicht zurückgehen kann als auf die absolute Indifferenz, die nichts anderes als der unmittelbare Ausdruck der Vernunft ist und von selbst das seyn Könnende und das Gegentheil, nämlich das nicht seyn Könnende, so wie das seyn und nicht seyn Könnende in sich schließt, und wenn nun die absolute Indifferenz nur der unmittelbare Ausdruck der Vernunft selbst ist, so kann das leitende Princip einer Vernunftwissenschaft kein anderes seyn, als eben diese Indifferenz in allem und durch alles hindurch festzuhalten, d. h. sie auch wieder als das zu betrachten, was durch die Wissenschaft soll verwirklicht, als wirklich dargestellt werden. Lediglich aus dieser Indifferenz, welche mit sich bringt, daß allen in ihr eingeschlossenen Potenzen gleicherweise genügt werde, aus dieser Indifferenz haben wir auch das Universum zu begreifen gesucht; was wir Gerechtigkeit und das höchste Gesetz des Weltalls genannt haben, ist nichts anderes als eben diese Indifferenz, und gerade das Weltsystem ist der erste und reinste Ausdruck derselben Indifferenz, und eben darum ist also auch das Weltsystem der erste und reinste Abdruck der Vernunft, wie er späterhin nicht mehr gefunden wird, so sehr, daß z. B. selbst jenes bewunderungswürdige von Kepler entdeckte Gesetz, welches nicht zwischen den einfachen Umlaufszeiten der Planeten und den einfachen Entfernungen, sondern zwischen dem Quadrat der Umlaufszeiten und den Cubis der Entfernungen ein Verhältniß nachweist, daß auch dieses, für welches Hegel in seiner Dissertation de orbitis Planetarum noch ein empirisches Datum zu Hülfe genommen hatte (später hat auch er dieses fallen lassen), daß, sage ich, auch dieses Gesetz als ein reines Vernunftgesetz sich darthun läßt.

Sie werden mich nun aber fragen, warum ich von den Kantischen sogenannten kosmologischen Antinomien nur die auf den Raum

sich beziehende hervorgehoben, nicht aber ebenso auch die in Bezug auf die Zeit, in Ansehung welcher ja der Thesis, der Behauptung, daß die Welt einen Anfang in der Zeit hat, die Antithese, die Behauptung, daß sie keinen Anfang in der Zeit hat, ebenso streng entgegensteht. Ich antworte auf diese Frage, indem ich zunächst eine andere aufwerfe, nämlich diese, welchen Sinn hat der Satz, daß die Welt einen Anfang in der Zeit *hat*, so wie der entgegengesetzte? Hat er *den* Sinn, daß das eine oder das andere, einen Anfang oder keinen zu haben, eine *wesentliche*, demnach wirklich aprioriſche Bestimmung der Welt ist, oder: soll mit der Thesis als einem Factum ausgesprochen seyn, daß die Welt einen Anfang *gehabt* hat, mit der Antithesis, daß sie keinen gehabt hat. Kant vermeidet offenbar absichtlich den letzten Ausdruck, womit die Frage in ein ganz anderes Gebiet als das der reinen Vernunft übergeht. Denn hier ist von etwas die Rede, was einmal stattgehabt *hat*, dort aber von etwas Bleibendem und Ewigem. In diesem Fall ist aber keine Antinomie, weil dann von einem ewigen Anfang die Rede ist, den niemand bestreiten wird, der nur die Bedeutung der Worte versteht, während in dem andern Fall von einem vorübergehenden, einem zeitlichen Anfang die Rede ist. Die Welt ist ihrer Natur nach anfänglich, weil sie nicht anders seyn kann als durch einen Uebergang a potentia ad actum, d. h. vom nicht-Seyn zum Seyn. Es ist ihre Natur, anfänglich zu seyn. Hier ist also nicht die Frage, ob sie irgend *einmal* angefangen habe, sondern sie ist ewig, weil ihrer Natur nach anfänglich. Der Anfang, der hier angenommen ist, ist nicht ein vorübergehender, der einmal Anfang war und dann nicht mehr ist, sondern ein Anfang, der immer Anfang ist, weil er durch die Natur der Welt gesetzt ist. *Diese* Anfänglichkeit hat keinen Widerspruch. Es kann niemand einfallen zu behaupten, daß die Welt ihrem Wesen, ihrer Natur nach anfanglos ist, denn selbst Spinoza behauptet dieß nicht, sondern er sagt: Substantia est prior affectionibus suis, womit er freilich nur meint, daß die Substanz ihren Affektionen der Natur, nicht der Zeit nach, vorausgehe. Abgesehen von der göttlichen Natur sind sie auch ihm nicht seyend und nur als Folge der

göttlichen Natur seyend. Was aber an sich nicht seyend ist, ist seiner Natur nach anfänglich, wenn es auch der Zeit nach nie angefangen hat; es würde anfänglich seyn, auch wenn es von unendlicher Zeit her existirte, und umgekehrt ist es in diesem Sinn nicht darum anfänglich, weil es in einer bestimmten Zeit angefangen hat zu existiren, es würde in jeder Zeit, wie weit wir zurückgingen, anfänglich seyn. Die Welt ist immer, demnach in jeder Zeit anfänglich, d. h. die Zeit ist gleichgültig in Bezug auf die Anfänglichkeit, die die Welt ihrer Natur nach hat. Der Satz, der die Anfänglichkeit der Welt in diesem Sinn behauptet, hat daher keinen Widerspruch in der Vernunft. Sagt man aber: die Welt ist nicht bloß anfänglich ihrer Natur nach, sondern sie hat irgend einmal in der Zeit angefangen, so geht man in ein völlig anderes Gebiet als das der reinen Vernunft über; denn in diesem wird alles nur so betrachtet, wie es modo aeterno aus der Idee folgt, nicht aber wie es in der Zeit entsteht[1]. Jene andere Philosophie freilich, welche die Welt wirklich und zwar durch den absolut freien Actus eines vor ihr schon Existirenden entstehen läßt, diese muß behaupten, nicht sowohl, daß die Welt einen Anfang habe (denn dieß wäre ein zweideutiger Ausdruck, es könnte auch bloß die wesentliche Anfänglichkeit bedeuten), als vielmehr, daß die Welt in der Zeit angefangen hat, und dieser Behauptung erst würde der von Kant als Antithese aufgestellte Satz widersprechen. Auch hier nämlich (in Bezug auf Zeit) ist die Thesis bei Kant Behauptung einer Grenze, d. h. eines Anfangs, die Antithesis behauptet, daß keine Grenze, kein Anfang der Zeit sey, und Kant führt auch hier für beide Sätze, wie er meint, einen Vernunftbeweis, die Antithesis aber beweist er ganz ebenso, wie er sie in Bezug auf den Raum bewiesen. Wie nämlich die Welt dem Raume nach nicht wieder durch den Raum, der nothwendig ein leerer und unerfüllter seyn müßte (denn alles was ihn erfüllt, gehört eben zur Welt), begrenzt seyn kann, so kann eben dieselbe (die Welt) der Zeit nach nicht wieder durch eine leere, inhaltslose Zeit begrenzt seyn. Aber

[1] Vergl. 2. Abth., Bd. III, S. 306. D. H.

dieser Beweis beruht, wie aus ihm selbst erhellt, ganz so, wie der gegen die Endlichkeit dem Raume nach geführte, auf dem bloßen Nichtwissen einer positiven Ursache der Begrenzung. Denn so wie wir die materielle Welt nur als begrenzt und endlich dem Raume nach denken können, wenn wir sie selbst und ebenso den sich auf sie beziehenden Raum nur als Theil oder Glied einer höheren Ordnung (eines intelligiblen Universum und eines intelligiblen Raums) denken, so könnte die Welt auch der Zeit nach wirklich angefangen haben, wenn die Zeit, welche die Zeit dieser Welt ist, wieder nur als Glied einer über diese Welt hinausgehenden absoluten Zeit gedacht würde. Wir kehren jetzt in die bisherige Entwicklung zurück, und suchen uns erst des Punkts wieder zu versichern, von welchem aus sie weiter zu führen ist.

Dieser Punkt ist nun aber der, wo das zuvor ausschließlich Seyende, das noch immer Subjekt = A seyn wollte, sich der höheren Potenz (+ A) zur Materie gemacht hat, sich daher wirklich hingibt, vorerst wirklich = B (Gegentheil von A, von Subjekt) ist. Indeß nur relativ gegen dieses Höhere nach außen ist es Materie, in sich noch immer Subjekt, aber als Subjekt hat es kein Verhältniß zu dem folgenden Proceß; es ist das, was nur den Grund zu demselben hergibt, indem es sich gegen das Höhere zum Objekt macht, durch einen ewigen immerwährenden Actus sich ihm unterwirft und zur Ueberwindung hingibt. Ein ewiger, d. h. immerwährender, immer wieder geschehender ist dieser Actus: dieß beweist die immer währende Bewegung des Weltsystems, welches nichts anderes ist als die fortdauernde, immerwährende *καταβολὴ τοῦ κόσμου*, die zu dem nachfolgenden Werden sich als eine immerwährende Grundlegung und daher wie eine Ewigkeit verhält. Wir haben von hier an nicht mehr mit dem Universum zu thun, sondern wir setzen einen speciellen Punkt desselben, an welchen sich der Proceß anknüpft, dessen Möglichkeit damit gegeben ist, daß B noch immer auch als Materie betrachtet, ausschließendes Seyn ist, aber dennoch dem Höheren zu einer möglichen Verwirklichung stattgegeben hat. (Wir können sagen: es ist actu noch ausschließend, aber potentiâ nicht mehr, sondern schon in der Bereitschaft der höheren Potenz an

dem Seyn Theil zu geben. Diese höhere Potenz ist nun aber nichts anderes als die durch das erste Existirende (primum Existens) ausgeschlossene Potentia non existendi, die sich also nicht verwirklichen kann, als indem sie jenes erste in das Seyn hervorgetretene Princip dazu bringt oder nach dem schönen platonischen Ausdruck gleichsam beredet, wieder in das reine Seynkönnen, in die Potenz, zurückzutreten. Als ein Bereden kann diese Wirkung angesehen werden, weil nicht anzunehmen ist, daß das widerstrebende Princip auf einmal und gleichsam in Einem Zug überwunden werde. Zwischen dem Punkt des äußersten Widerstands und dem der völligen Ueberwindung oder Umwendung des B liegt aber eine Unendlichkeit von Momenten, d. h. von Möglichkeiten, in der Mitte. Jedem dieser Momente wird nun aber ein bestimmtes zur Existenz Kommendes, also ein Existirendes, dieser Unendlichkeit von Momenten eine Reihe von Existirendem entsprechen. In jedem dieser Existirenden wird das Princip, welches behufs dieser Ueberwindung sich zur Materie, d. h. völlig selbstlos; zum reinen Objekt gemacht hat, und welches nun eben Gegenstand der Ueberwindung und Umwendung geworden ist, dieses B wird in jedem der Existirenden wieder bis zu einem gewissen Punkte in sich selbst, in seine Potenz zurückgebracht, also auf eine gewisse Weise sich selbst Besitzendes, Selbständiges — dem seyn- und nicht seyn-Könnenden Genähertes seyn; denn was ihm in seiner Selbstaufgegebenheit fehlt, war eben das nicht Seyn, es war bloßes Seyn, es war nichts, wodurch dieses Seyn sich selbst faßte, kein Seyn, das in eigner Gewalt war. Das Entstandene ist also ein Selbständiges, zu der Existenz ist die von ihr zu unterscheidende und auch in den älteren Philosophien wohl unterschiedene Subsistenz hinzugekommen, von der die Aristoteliker sagen, sie sey die letzte Vollendung oder Form oder der actus ultimus, wodurch ein Wesen so weit vollendet oder sich selbst gegeben wird (sui ipsius redditur), daß es keines andern zu seiner Existenz bedarf. Die Existenz wird nämlich insofern noch von dem für-sich-Seyn oder der Subsistenz unterschieden, als man nicht umhin kann, auch den Accidentien Existenz zuzugestehen, während ihnen das für-sich-Seyn fehlt, indem sie ein anderes voraussetzen, von dem sie

getragen werden, quod substat accidentiis, und was eben darum die Substanz heißt. Was an dieser Ableitung auffallen könnte, ist eben dieß, daß das nicht Seyn dasjenige sey, wodurch erst Selbständigkeit, für-sich-Seyn gesetzt werde. Man kann hier nicht mit dem von Spinoza herkommenden, in neuerer Zeit oft wiederholten, aber auch bloß formell zu verstehenden Satz: determinatio est negatio auskommen. Die tiefere Erklärung liegt vielmehr darin, daß nichts selbständig heißen kann, was nicht auch nicht seyn kann. Denn die Freiheit besteht nicht im seyn Können (wenigstens ist diese Freiheit eine trügerische), sondern im nicht seyn Können. Der Geist ist nur darum Geist, d. h. Freiheit, zu seyn, weil er nicht nothwendig sich äußert, sondern ebensowohl auch sich nicht äußern kann. Das bloß Seyende — und dazu, dieß zu seyn, werden die sogenannten Weltkörper beständig determinirt — das bloß Seyende, in dem kein Subjekt, ist das schlechterdings Haltungslose. Darum ist die Natur des Weltkörpers das Fallen, dem er eben nur durch die Attraktion entrissen wird, so daß er nicht ohne sie seinen Ort behauptet. Die Potenz — das nicht Seyn — und damit die Selbständigkeit wird dem bloß Seyenden, dem B, nur in dem nachfolgenden Proceß mitgetheilt. In Folge dieser Wirkung, wodurch die Materie verinnerlicht, in Potenz zurückgesetzt wird, existirt nun nicht mehr bloße Materie oder überhaupt nur Eins = B, sondern es existirt nun ein Mittleres, aus Seyn und nicht Seyn, aus B und A (wenn dieß die Potenz bedeutet) gleichsam Zusammengewachsenes, Concretes. Mit diesem, das ein Selbständiges, aus B Herausgetretenes, Herausgehobenes, insofern ein von B ebenso wie von der A an ihm setzenden Ursache Unabhängiges ist, mit diesem ist ein völlig Neues, zuvor nicht Gewesenes gesetzt, das nun berechtigt ist, sich als für sich Seyendes, als eine eigne Welt zu geriren, die gegen alles andere sich abschließt und jedem Fremden das Eindringen in sich verwehrt. Erst mit dieser inneren Doppelheit, wo zwei Wesen, ein materielles und ein immaterielles, gleichsam verwachsen sind, entsteht das Körperliche, welches wir eben nur an der Macht erkennen, womit es sich selbst behauptet, demnach als ein sich selbst Besitzendes, seiner selbst Mächtiges erscheint

und sich durch die Impenetrabilität zu erkennen gibt, welche übrigens selbst auch Stufen zuläßt und demnach keine absolute Eigenschaft ist, die nicht im gegebenen Fall das Concrete auch aufgeben könnte, um sich mit einem anderen zu durchdringen. Die Impenetrabilität beruht auf der Cohärenz, welche nicht etwa ein Zusammenhangen der einzelnen Theile der körperlichen Materie ist, die man sich wie durch Häckchen aneinander geheftet denken dürfte, die Cohärenz ist kein Zusammenhangen der bloßen Theile, in ihr drückt sich jenes innere Verwachsenseyn zweier Wesen, eines immateriellen und materiellen aus, durch welches allerdings auch das Auseinandergehen, das Zerrissen- oder Zertrenntwerden des zwischen beiden stehenden körperlichen Wesens verhindert ist. Die Naturphilosophie hat zuerst die Cohärenz als diejenige Form erkannt, in welcher das Körperliche über die allgemeine Materie erhoben als selbständig hervortritt, als diejenige Form zugleich, mit welcher die Qualitäten und Thätigkeitsformen gesetzt sind, welche die verschiedenen Körper voneinander unterscheiden. Das Körperliche, als das Band der Gegensätze, darf übrigens nicht als ein Todtes, rein Inertes gedacht werden, dem die freie Beweglichkeit zwischen den beiden Gegensätzen genommen wäre, sondern in eben dieser Beweglichkeit erweist es sich als das seyn und nicht seyn Könnende, zwischen beiden gleich Gewogene. Die körperliche Substanz ist weder B noch A allein, sondern das Mittlere zwischen beiden, das zwischen beiden Balancirte, und es ist auch nicht so zu denken, als wäre das Körperliche einem Theile nach das eine, dem andern nach das andere, sondern es ist ganz A und ganz B, oder vielmehr, das in jedem Punkt ebensowohl das eine als das andere seyn kann. Nicht A noch B ist das Körperliche, sondern das beide Zusammenhaltende. Jene sind — jedes für sich — noch reine Principien oder Potenzen, und stellen sich auch als solche dar. Im Magnet unterscheidet man bekanntlich drei Punkte, die zwei äußersten, welche Pole genannt werden, und einen mittleren, den Indifferenzpunkt. Wegen der Richtung der Magnetnadel nach den Erdpolen wird am Magnet der eine der Nord-, der andere der Südpol genannt, und da die beiden entgegengesetzten Pole, d. h. da Nord- und

Südpol in der Berührung sich neutralisiren, ihre Differenz gegeneinander aufheben, so war es ein ganz wissenschaftlicher Ausdruck, wenn man sie als + und —, positiv und negativ einander entgegensetzte. Nun ist aber das Körperliche, der Magnet, welcher als Träger der entgegengesetzten Potenzen erscheint, nirgends, außer den beiden Endpunkten, bloß der eine oder der andere, + M. oder — M., sondern in jedem Punkt der eine und der andere. Denken Sie sich eine magnetische Linie und in dieser zwischen dem Indifferenzpunkt und dem Nordpol wieder drei Punkte, a, b, c, so ist unter diesen der dem Nordpol am nächsten liegende c gegen diesen Südpol, und könnten Sie den Magnet genau an dieser Stelle zerbrechen, so würde er als Südpol stehen bleiben. Aber dieser selbe Punkt c, der sich gegen den Nordpol und gegen jeden diesem noch näher als er selbst liegenden als Südpol verhält, ist gegen jeden ihm folgenden, zunächst also gegen b Nordpol, dieser Südpol. Dagegen eben dieser Punkt b, der gegen c Südpol, ist gegen a, und also noch mehr gegen den Indifferenzpunkt Nordpol; Jeder Punkt der Linie ist also Nordpol, Südpol und eben darum Indifferenzpunkt, je nachdem er betrachtet wird, denn z. B. der eben angenommene Punkt b in der Mitte zwischen a und c verhält sich als Indifferenzpunkt.

Was in Bezug auf Magnete sich nachweisen läßt, daß jeder Punkt des Magnets +, — und indifferent zugleich ist, läßt sich auch für den elektrischen Proceß insofern darlegen, als kein Körper schlechthin + oder — elektrisch ist, sondern beides seyn kann. Es ist bekannt, daß zwei differente Metalle, Kupfer und Zink, z. B. sich nicht berühren, d. h. scheinbar zu Einem Körper werden, ohne in sich gegenseitig und zwar entgegengesetzte Elektricität zu setzen. Es gibt zwar jetzt solche, die an der Stelle der reinen Contakt-Elektricität, d. h. der durch bloße Berührung differenter Körper ohne alle chemische Vermittlung entstehenden, eine bloß chemisch vermittelte setzen möchten. Aber Voltas Versuche, welche jene erweisen, sind unwiderlegt, und überhaupt schon aus allgemeinen Gründen ist nicht glaublich, daß zwei verschiedenartige Körper sich berühren können, ohne in sich gegenseitig Veränderungen

zu setzen. Das Merkwürdige beim Contakt differenter Metalle ist, daß sie in sich gegenseitig Elektricität und zwar entgegengesetzte setzen, so daß eines dem andern zur Ergänzung gereicht, jedes von ihnen eine Seite des Magnets, beide zusammen einen Magnet vorstellen. Der Physiker Ritter meinte, diesen Satz der Naturphilosophie unmittelbar im Experiment darstellen zu können, und behauptete, eine aus Kupfer oder Silber und Zink bestehende Nadel bewege sich nach den Polen. So ging es nicht, der Versuch bestätigte sich keinem andern Physiker. Dennoch aber — nach der Oerstedschen Entdeckung — fand sich, daß eine solche Nadel, wenn ihre beiden Enden, nach unten gekrümmt, mit einer Flüssigkeit, auf der sie schwimmend erhalten werden, eine wirksame galvanische Kette bilden, daß in diesem Fall eine solche Nadel allerdings dem Zuge des Magnets folgt. Dieß im Vorbeigehen. Was aber hieher gehört, ist, daß dasselbe Metall, was mit einem bestimmten anderen + elektrisch erscheint, in Contakt mit einem andern negativ erscheint, und umgekehrt; es läßt sich also überhaupt aus den Metallen eine Reihe bilden, an deren einem Ende dasjenige steht, das mit jedem andern negativ, an dem entgegengesetzten Ende dasjenige, welches mit jedem andern positiv-elektrisch wird. Gesetzt aber, es würde ein neues, bis jetzt unbekanntes Metall gefunden, das in Ansehung der Eigenschaften, welche die elektrische Function eines Körpers bestimmen, noch über das bis jetzt am meisten negative hinausläge, so würde im Conflikt mit dem neuentdeckten das bisher negativste nun + werden, so wie jedes in dieser Reihe liegende Metall, je nachdem es mit dem einen oder andern zusammengebracht wird, als ein positives oder negatives erscheinen wird. Nun sind aber die Körper in den elektrischen Erscheinungen nicht etwa die mehr oder weniger gleichgültigen Träger einer fremden Materie, die in diesen Erscheinungen allein eine Rolle spielten, wie die annehmen, welche alle Erscheinungen aus einer elektrischen, von den Körpern verschiedenen, in ihren Poren befindlichen Materie erklären; aber obgleich dieß die gewöhnliche Vorstellung, ist eine besondere elektrische Materie doch nichts anderes als eine Fiktion. Vielmehr spricht sich in der + und — Elektricität, wozu sich z. B. ein Metall im Conflikt mit einem

andern bestimmt, dessen eignes inneres Leben aus. Franklin hat schon gesagt, die Quelle der Elektricität in den Körpern sey so unerschöpflich, daß man denken müsse, die Körper selbst seyen nichts als Elektricität. Und so ist es auch. Der Körper ist an sich weder + noch —, sondern das Mittlere von beiden, das beides seyn kann, je nachdem er zu dem einen oder andern bestimmt wird, und insoweit ist er das eigentlich Seyende, das Substantielle. Diese Indifferenz, dieses seyn und nicht seyn Können — freilich der tiefsten Stufe — drückt sich sogar noch in den chemischen Verhältnissen aus, da dieselbe Substanz, welche sich gegen gewisse andere als basisch verhält, gegen andere die Funktion der Säure übernimmt. Es ist bekannt, daß der chemische Gegensatz von Basis und Säure selbst wieder auf den elektrischen zurückkehrt, jene der +, diese der — Elektricität entspricht.

Der Körper, der sich selbst festhält — so sich selbst hat — und seine Einheit gegen jedes fremde Eindringen behauptet, ist wirkliches Subjekt-Objekt, also Subjekt und Objekt, aber — denn auch hierher folgt uns eine frühere Unterscheidung — der Körper an sich, als Wesen, als eigentliche Substanz, als die Einheit selbst ist etwas Immaterielles; materiell genommen ist er nur die Erscheinung dieser Einheit. Was wir Subjekt und Objekt nennen, entspricht dem, was bei Kant Attraktiv- und Repulsivkraft, aus beiden hat er, wie man zu sagen pflegt, die Materie construirt, unter welcher er schon das Raumerfüllende versteht. In unserer Entwicklung ist dieß anders. Die Materie ist uns zuerst und zunächst bloß relativ, gegen ein Höheres Materie, in sich selbst aber Princip, das im Raum ist, ohne ihn noch eigentlich zu erfüllen, d. h. undurchdringlich zu machen, wie das Licht im Raum ist, ohne ihn zu erfüllen. Dieses Princip ist zugleich als das außer-sich-Seyende, seiner selbst nicht Mächtige, aber als ein ursprünglich aus der Potenz Hervorgetretenes zugleich als das einer Zurückführung in sich selbst Fähiges bestimmt. Stufenweise in sich selbst zurückgeführt, d. h. sich selbst wieder gegeben, ist es nun selbst ein Doppeltes, + und — in sich selbst geworden, dessen Erscheinung dann erst das den Raum erfüllende Körperliche ist. Kant kennt bloß die

Materie als Produkt; aber wie sind ihm Attraktiv- und Repulsivkraft ursprünglich zusammengehalten, was sie doch seyn müssen, um das Produkt zu erzeugen? Hiermit hängt genau zusammen (was ein anderer Mangel der Kantischen sogenannten Construktion ist), daß er den Gegensatz nur als Gegensatz von Kräften auszudrücken weiß. Kraft aber setzt immer schon ein Ding voraus, so kommt es dann heraus, als wären Attraktiv- und Repulsivkraft doch nur der Materie eingepflanzte Kräfte. Kraft ist nicht etwas, wodurch ein Ding entstehen kann, es wird vielmehr immer nur von dem schon Entstandenen oder Seyenden prädicirt. Ich kann z. B. dem starren Körper wohl eine Cohäsionskraft beilegen, aber er hat diese nur, weil er eben cohärent ist, aber sein Cohärentseyn wird nicht dadurch erklärt. Auf diesem Standpunkt ist denn auch nur äußerlich mechanisches Ineinanderwirken der beiden Kräfte denkbar. „Wäre, sagt Kant, die Repulsivkraft allein, so würde sie die Materie ins Unendliche ausdehnen, so daß sie dem leeren unendlichen Raum gleich würde; wirkte die Attraktivkraft allein, so würde sie die Materie auf den bloßen Punkt zurückbringen, der Raum also wieder nicht erfüllt seyn". Zwischen Attraktiv- und Repulsivkraft ist also ein bloß äußerliches gegenseitiges Einschränken, überhaupt nur ein quantitatives Verhältniß möglich; eine innere qualitative Bestimmung, wie sie durch die von uns vorausgesetzte Zurückführung des außer-sich-Seyenden in sich selbst, die übrigens nur durch eine selbst außer der Materie zu denkende Ursache (die höhere Potenz) möglich ist, ist nach Kants Voraussetzung unmöglich. Er gesteht selbst, daß vermöge seiner Construktion die specifische Differenz und namentlich auch die Cohäsion, wenigstens die starrer Körper unerklärt bleibe. Kant (in seinen metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft, auf die ich mich hier durchaus beziehe) weiß über die Cohäsion nichts zu sagen, als sie sey die Anziehung, inwiefern sie bloß (d. h. ausschließlich) in der Berührung wirke. Demnach scheint er sich wirklich Theilchen der körperlichen Materie vorzustellen, die durch eine bloß in der Berührung wirkende Anziehung zusammengehalten werden. Setzt man aber einmal Theilchen voraus, so wird man diese entweder als ins

Unendliche wirklich theilbar annehmen, womit alle Cohärenz vernichtet wird, oder man wird zu Atomen kommen, in welchen dann erst die eigentliche Cohäsion anzutreffen wäre, als das, wodurch ihre weitere Theilung unmöglich gemacht wird. Der Grundfehler aber ist eben, daß Kant Berührung (bloße Contiguität) überhaupt als hinlänglich für Cohäsion ansieht. Allein mit der Berührung ist nicht mehr als bloße Adhäsion, diese aber ist von Cohäsion toto genere verschieden. Bei der bloßen Adhäsion bleiben die aneinander hängenden Theile noch immer getrennte Existenzen, Cohäsion aber ist nicht bloße Contiguität, sondern Continuität, Stetigkeit, wo kein Theil eine Existenz für sich hat, die Grenze des einen gegen den andern vielmehr aufgehoben als gesetzt ist, wie wenn aus zwei Wassertropfen ein einziger wird. Wo dagegen zwischen Theilen eines und desselben Körpers einmal wirkliche Trennung gesetzt (ein starrer Körper z. B. zersprengt oder zerrissen ist), da ist keine Contiguität der getrennten Stücke vermögend sie wieder zu einem Ganzen zu machen. Soll ein solches wieder entstehen, so ist dieß nur möglich, indem sie einem neuen Werden unterworfen, was z. B. geschieht, wenn die getrennten und in diesem Zustand bloß sich berühren könnenden in flüssigen Zustand versetzt, geschmolzen werden, so daß die Cohäsion von neuem, de novo entsteht. Bloße Anziehung (ich wiederhole Worte aus einer meiner ältesten naturphilosophischen Schriften, den Ideen zu einer Philosophie der Natur) bloße Contiguität zwischen getrennten Theilen, denke man sie noch so groß, und nähme man auch für die Berührung ein ganz anderes Gesetz der Attraktion an als das bekannte, daß sie im umgekehrten Verhältniß des Quadrats der Entfernung zu- und abnimmt — bloße Anziehung zwischen getrennten Theilen wäre immer nur scheinbare Cohäsion; denn da sie nur in der gemeinschaftlichen Grenze zweier Räume wirkt, so kann man diese Grenze noch immer als einen zwar unendlich kleinen aber leeren Raum vorstellen. Mithin ist in dieser Attraktion noch immer Wirkung in die Ferne, actio in distans, d. h. es ist keine wahre Einheit, nämlich Einheit des Lebens vorhanden. Cohäsion, wenn sie nicht scheinbar seyn soll, darf nicht zwischen getrennten Körpern wirkend

angenommen werden, sie ist eben das, was den Körper zum Körper, zur Einheit, zum Individuum macht[1].

Körper in seinem Wesen gedacht, ist nicht Materie, dieß ist er nur der vom Wesen absehenden Betrachtungsweise. Das Wesen des Körpers ist Geist, nur auf der tiefsten Stufe. Mag man Materie und Geist einander entgegensetzen, Körper und Geist ist kein Gegensatz. Der Körper, der aus jeder Auflösung immer wieder in derselben stereometrisch regelmäßigen Gestalt anschießt, erscheint hier als ein seine Gestalt *sich selbst* bestimmender. Fragt man, was ist dieß für ein Körper, so wird richtig antworten, wer sagt: er ist der in dieser und keiner andern Gestalt sich krystallisirender. Was ist nun aber dieses sich seine Gestalt selbst Bestimmende, die Gestalt im Werden, also auch noch vor dem Werden Besitzende, was ist es anders als ein *überhaupt*, wenn auch mit Nothwendigkeit, sich selbst Bestimmendes? Nicht alle Körper sind krystallinische, es gibt außerdem flüssige und gasförmig expandirte, unter den festen Körpern auch amorphe. Aber nicht bloß in den Erscheinungen der Krystalle oder in dem Widerstand, den der Körper dem mechanischen Zerbrechen oder Zerreißen entgegensetzt, auch in den chemischen Verhältnissen zeigt sich das einmal zum Individuum erhobene Körperliche als ein sich selbst Festhaltendes, und wo nur immer die Möglichkeit dazu gegeben ist, sich selbst Wiederherstellendes. Die Permanenz der Stoffe in allen chemischen Auflösungen hat zu einer Wiederherstellung der Atomistik auf einer vermeintlich höheren Stufe gedient, da sie vielmehr nur ein Beweis der unzerstörbaren, geistigen Individualität in dem einmal specifisch Bestimmten ist.

Zu den lehrreichsten Versuchen der neueren Naturwissenschaft gehört besonders einer, in welchem man es gleichsam mit Händen greift, wie wenig in dem sogenannten Palpablen, von dem sich insbesondere keine Atomistik losreißen kann, das eigentliche *Wesen* des Körperlichen zu finden ist. Es ist begreiflich, wenn man diesen Versuch oder diese Versuche in Schatten zu stellen versucht hat, von manchen Seiten gern

[1] Band II, S. 244. D. H.

der Vergessenheit übergeben hätte. Um so mehr mache ich mir gewissermaßen zur Pflicht sie hervorzuheben. Gegen ihre Wahrheit kann ich keinem Zweifel Raum geben, denn 1) ihr Erfinder ist der mächtigste und kühnste Experimentator der neueren Zeit, Davy. Außerdem habe ich mich von diesen Versuchen mit eignen Augen überzeugt, da ich sie in Gemeinschaft mit dem von Berlin nach München gekommenen Chemiker Gehlen, einem der wahrheitsliebendsten Männer, die ich gekannt habe, und dessen Andenken darum bei allen, die ihm näher gestanden, noch in hoher Achtung steht — in Gemeinschaft mit diesem also habe ich mich selbst von der Wahrheit jener Versuche überzeugt. Denken Sie sich eine Voltasche Säule und mit dem Zink-, also + Pol derselben ein Gefäß mit schwefelsaurer Barytauflösung verbunden, von welcher ein Bogen nach dem -- oder Silberpol geht, so wird kurze Zeit, ja sogleich nachdem die Säule in Wirkung gewesen, der Baryt an diesem entgegengesetzten Pole zum Vorschein kommen, die Säure an dem + zurückbleiben; bei umgekehrter Stellung wird die Säure den ganzen Weg von dem negativen zum + Pole zurückgelegt zu haben scheinen, indem sie an diesem zum Vorschein kommt, und zwar, wohl zu merken, nachdem sie unterwegs auf keinen der ihr dargebotenen Stoffe, sey es auch einer von denen, mit welchen sie sich sonst heftig zu verbinden pflegt, reagirt hat. Wird z. B. der Verbindungsdraht durch Lakmustinktur geleitet, so wird diese von der Säure, die man sich doch als durchgehend denken muß, nicht geröthet; wohl aber, nachdem diese an dem + Pol angekommen, fängt sie an diese Wirkung auszuüben, die Tinktur zu röthen, aber, wohl zu merken, in der entgegengesetzten Richtung von der, in welcher sie scheinbar gekommen ist, zum offenbaren Beweis, daß sie erst an jenem Pol wieder frei geworden ist und nun wieder ihrer specifischen Natur gemäß wirken kann, in dem Zwischenzustand aber wie unempfindlich für alles auf eine Weise begeistet war, daß sie, ohne sich selbst zu verlieren, noch immer sich selbst, aber nicht mehr materiell, sondern rein geistig festhielt. Das specifische Gewicht der angewendeten Stoffe macht dabei gar keinen Unterschied. Davy hat aus einer am + Pol befindlichen Goldauflösung

das Gold auf diese Weise nach dem entgegengesetzten Pol geführt. Von einem hin und her Marschiren der Materie hier zu reden, ist roh und gemein, ein hin und her Gehen der Stoffe ist freilich nicht zu denken, darum wird aber die Thatsache selbst nicht aufgehoben, und auch hier nehme ich keinen Anstand zu wiederholen, was ich in einer früheren Abhandlung[1] über die Wirkung dieser Erscheinung auf naturwissenschaftliche Ansichten geäußert: „Wer von diesen Ueberführungsversuchen Kenntniß erlangt, wer gesehen hatte, wie durch Wirkung der Voltaschen Säule nicht etwa bloß Luftarten, sondern Säuren, Alkalien, Erden, Metalle selbst von dem einen Pol zu dem andern hinübergeleitet werden, und zwar so, daß selbst alle ihnen in den Weg gelegten Zwischenmittel, mit denen sie sich sonst aufs begierigste zu verbinden streben, sie nicht aufhielten, daß sie, jeder andern Neigung gleichsam vergessen, und nur dem höheren Zuge folgend, wie todt für jede andere Anziehung, durch alle Medien hindurchgingen, um an dem ihnen gemäßen Pol der Säule rein und frei von jeder Beimischung zu erscheinen: wer dieses in der That Erstaunenswerthe gesehen hatte (und der denkende Geist unterscheidet sich von dem nicht denkenden nur dadurch, daß er vieles verwunderungswerth findet, wobei jener nichts des Nachdenkens Werthes entdeckt), der konnte nicht länger zweifeln, daß für das in der Säule thätige Begeistigende alles sogenannte Ponderable nur ein Spiel sey, und seiner Wirkung nichts zu widerstehen vermöge". — Was jenen Zug betrifft, der in diesem Versuch das Metall oder eine basische Substanz nach dem negativen, die Säure nach dem positiven Pol führt, so hatte eine ziemliche Zeit vor diesen Versuchen, nachdem man schon immer die magnetischen und elektrischen Gegensätze, wenn nicht für einerlei doch für verwandt anzusehen sich befugt gehalten hatte — berechtigt dazu schon durch den Umstand des hier wie dort gleich herrschenden Gesetzes, daß die Gegensätze sich suchen, Gleichartiges aber, + und + — und —, sich flieht und zurückstößt, nachdem man also in diesem Verhältniß schon Aehnliches und Verwandtes

[1] Ueber Faraday's neueste Entdeckung S. 7 (S. 441 des vorherg. Bandes). D. H.

gesehen, hatte die Naturphilosophie gewagt, denselben Gegensatz auch in den chemischen Erscheinungen zu behaupten. Derselbe Gegensatz schien in den Anziehungen und Abstoßungen chemischer Stoffe nur gleichsam verkleidet, nur materialisirter und mannichfaltiger vermittelt sich wieder zu finden, der freier und unabhängiger in den elektrischen, mehr an eine bestimmte Substanz gebunden in der magnetischen sich kundgebe. Und auch das war schon ausgesprochen, daß der durch alle chemischen Erscheinungen hindurchgehende Gegensatz von Sauerstoff und Wasserstoff, als dessen Indifferenz seit der sogenannten Zersetzung des Wassers dieses Element galt, daß, was diesen Gegensatz betrifft, der Sauerstoff der der negativen Elektricität, der Wasserstoff der der positiven Elektricität verwandte sey, was die Voltasche Säule bestätigte, indem bei jeder Zersetzung der Sauerstoff nach dem Gesetz, daß das Entgegengesetzte sich sucht, auf die positive, der Wasserstoff nach demselben Gesetz auf die negative Seite der Säule sich stellte. Lange vor Erfindung der Voltaschen Säule war auch schon ausgesprochen, daß Magnetismus, Elektricität und chemischer Proceß die drei Hauptformen des allgemeinen Lebensprocesses der Natur seyen, und zwar, daß sie in dieser Ordnung sich folgen, der chemische Proceß also unmittelbar durch den elektrischen, mittelbar durch den magnetischen vermittelt sey, hinzugefügt wurde, daß in diesen drei Formen darum die Totalität des Naturprocesses ersichtlich sey, weil sie den drei Dimensionen der körperlichen Natur entsprechen; auch konnte der in diesen drei Formen erscheinende Proceß nicht mehr insbesondere magnetischer, elektrischer oder chemischer Proceß heißen, er wurde daher mit dem allgemeinen Namen des dynamischen belegt. Das Dynamische galt nämlich seit Kant als Gegensatz des Mechanischen, und man nannte im Gegensatz der mechanischen Bewegung, die ein selbstbewegter Körper einem andern mittheilt, dynamisch diejenige, welche der ruhende Körper in dem ruhenden, in Folge eines immanenten Gegensatzes zwischen beiden hervorbringt.

Magnetismus, Elektricität und Chemismus wurden als die allgemeinen Kategorien der Physik, als die Kategorien des dynamischen Processes überhaupt bestimmt, als nicht zufällige, sondern im Wesen

des Körperlichen selbst begründete Thätigkeitsformen, die schon mit den drei Dimensionen desselben gegeben seyen, indem der Magnetismus als solcher durchaus als eine Funktion der Länge, die Elektricität als eine Funktion der bloßen Fläche erscheine, der chemische Proceß erst den Körper in der Totalität aller Dimensionen und daher auch in seiner Tiefe ergreife. Dieß ist nicht so zu denken, als wäre der Magnet nicht durch und durch magnetisch, aber er ist immer nur in der Richtung der Länge, der elektrische Gegensatz, wenn er in die Tiefe dringt, wird zum chemischen, so lang er elektrischer bleibt, ist er ein Gegensatz der bloßen Fläche.

Es würde hier nicht der Ort seyn, die verschiedenen Thatsachen anzuführen, in welchen sich der Zusammenhang des Magnetismus mit der ersten, der Elektricität mit der zweiten Dimension veranschaulichet, ich verweise deßhalb auf die Abhandlungen in dem ersten Heft meiner früheren Zeitschrift für speculative Physik [1]; zu erwähnen ist jedoch, daß der Magnetismus als solcher gerade nur an dem cohärentesten aller Metalle, dem Eisen, hervortritt. Im Eisen nämlich ist der höchste Grad der sogenannten absoluten oder, wie ich lieber sagen möchte, der ursprünglichen Cohärenz, welche durch die Kraft gemessen wird, die angewendet werden muß, um einen Körper zu zerreißen, also in der Richtung der Länge zu trennen. Man unterscheidet von dieser die relativ genannte, in der Richtung der Breite wirkende, deren Maß die Kraft ist, welche nöthig ist, einen Körper zu zerbrechen. Wenn der Magnetismus außer dem Eisen — an den andern am meisten cohärenten Körpern — den Metallen — nicht als solcher hervortritt, so heißt dieß nur, daß er hier nicht in linearer Entgegensetzung erscheint; dieß ist jedoch nur etwas Zufälliges und kann nicht beweisen, daß der Magnetismus nicht wesentlich die Form aller ursprünglichen Cohärenz ist, wie ja nun auch diese wesentliche Gegenwart des Magnetismus in allen die Elektricität leitenden starren Körpern in Folge von Oersteds Entdeckung durch die Voltasche Säule augenfällig bewiesen ist,

[1] Band IV dieser Ausgabe.

indem es sich gezeigt hat, daß alle Körper dieser Art — nicht bloß die Leitungsdrähte, die den einen Pol mit dem andern verbinden, sondern die Elemente der Säule, ja sie selbst während des Geschlossenseyns magnetisch wird; der Platinadraht einer Säule zieht, wie Davy gezeigt hat, solang sie geschlossen ist, Eisenfeile ganz ebenso wie der gewöhnliche Magnet an. Allein es ist hier allerdings noch vieles tiefer zu erforschen, besonders eben das Verhältniß der drei Dimensionen selbst, durch welche das Körperliche sich vollendet. Die mathematische Nothwendigkeit der drei Dimensionen, d. h. daß ihrer nicht mehr und nicht weniger sind, beruht bekanntlich darauf, daß in einem Punkt nur drei Linien sich senkrecht oder rechtwinklicht schneiden können. Wenn man aber im Körperlichen drei Dimensionen unterscheidet, so läßt sich ja in diesem weder eine reine Länge noch eine reine Breite denken, jede Länge ist hier auch schon Breite und Tiefe, sonst wäre nichts Körperliches. Die drei Dimensionen sind also eigentlich drei Körper, die sich jedoch nicht ausschließen, und durch ihr — rein geistiges — Ineinanderseyn erst die Erscheinung der Solidität, der körperlichen Raumerfüllung hervorbringen. Gewiß ist es auch das Verhältniß der Dimensionen, das eine Rolle spielt bei der Durchsichtigkeit der kompaktesten Körper, welche die Materialisten unter den Physikern vergeblich durch Poren erklären, von denen aber jene Körper in gerader Linie durchbohrt seyn müßten, woraus leicht folgen könnte, daß diese Körper aus nichts als Poren bestünden. In dem Augenblick, wo ein Körper magnetische Eigenschaften annimmt, wird er nicht nur an seiner ganzen Oberfläche, sondern bei tiefer eindringender Wirkung selbst durch sein ganzes Inneres und in jedem Punkt seiner Ausdehnung ein Doppelwesen, das wie zwei zugleich geborene und zusammengewachsene Zwillingsbrüder sich gegenseitig festhält. Aber das Körperliche nach seinen drei Dimensionen ist eine wahre natura triformis oder triceps, wie die Alten sich die Hekate gedacht haben, ein Drillingsgeschöpf, das schwer auszusprechen ist. Wer dieses Wunderliche sich vor Augen bringen will, der lasse sich einmal an einem Krystall das zeigen, was man in der Mineralogie den Durchgang der Blätter genannt hat, er wird eine

Durchdringlichkeit wahrnehmen, von der man nach der Hand keinen Begriff hat, und dieses Phänomen nicht sehen können, ohne sich zu geistigeren Ideen über den Ursprung der Materie, als denjenigen, welche sie durch eine bloße Zusammenhäufung selbst schon körperlicher Theile entstehen lassen, entschließen zu müssen. Man redet so oft in höheren, über die Sinnenerfahrung hinausgehenden Verhältnissen von Unbegreiflichkeit, und vielen scheint es eine bequeme Weisheit, das ihnen Unbegreifliche sogleich und unbedingt zu verwerfen. Bequem ist diese Weisheit, inwiefern sie glaubt, daß schon die bloße Versicherung, etwas sey unbegreiflich, hinreiche, da vielmehr erforderlich wäre, die Unmöglichkeit des Begreifens zu zeigen. Denn es ist ganz etwas anderes, wenn jemand nicht begreift, daß eine Sache möglich ist, und etwas anderes, wenn er einsieht, daß sie unmöglich ist. Dieß verwechseln die meisten. Das Unbegreifliche liegt aber viel näher, als man es gewöhnlich sucht, nämlich in der Sinnenerfahrung, da fällt es aber den meisten nicht ein, Unbegreifliches zu finden, weil sie es in der That nicht sehen und nur der Denkende es sieht.

Man hat von jeher Bilder gesucht, um sich das Entstehen der körperlichen Materie näher zu bringen. Eines der ältesten ist das von dem Weben hergenommene, das besonders Goethe in der Poesie mit Vorliebe gebraucht hat. Die der Länge nach ausgespannten Fäden des Webers heißen bekanntlich der Aufzug, die Querfäden, die er mittelst des Schiffleins durch jene durchwirft oder in sie gleichsam einträgt, heißt der Eintrag, sein drittes Geschäft ist, diese Fäden zusammenzudrängen und so das Gewebe dicht und compakt zu machen, womit es erst vollendet ist. Das Innere aller körperlichen Dinge, nicht bloß der organischen, sondern der unorganischen ist in der That ein Gewebe, wobei man jedoch, um es zu begreifen, vor Augen haben muß, daß die Natur ihr Gewebe nicht aus selbst schon Körperlichem erzeugt. Menschen, die nur im Einzelnen scharf sehen, erregt jeder ins Allgemeine greifende Gedanke leicht Mißbehagen oder Neid, so mußte auch die den drei Naturprocessen zu den drei Dimensionen des Körperlichen gegebene Beziehung an sich herummäkeln lassen, ohne daß man

sie leugnen konnte. Diese Beziehung war aber nothwendig, um darzuthun, daß Magnetismus, Elektricität und chemischer Proceß nicht bloß zufällige, daß sie im Wesen, ja in der ursprünglichen Construktion der Materie selbst begründete Erscheinungen sind. Und wie dieser Typus ein durchgängiger, d. h. wahrhaft allgemeiner sey, wurde daraus ersichtlich, daß auch jene nicht mehr selbst materielle, sondern immaterielle Erscheinungen, durch die sich das eigentliche Selbst des Körpers zu erkennen gibt, der Klang, der für den bloßen Körper dasselbe ist, was die Stimme und das Wort für das lebendige Geschöpf, die Farbe und endlich die alles belebende Wärme — daß auch diese drei immateriellen Erscheinungen sich jenem Typus unterwerfen, inwiefern der Klang der ursprünglichen Erregung nach durch Cohärenz und Starrheit vermittelt, die körperliche Farbe Flächenerscheinung ist, die Wärme in die Tiefe dringt. Ja selbst das impalpable Licht unterwirft sich in seinem Verhältniß zu dem Palpablen demselben Typus, seine drei Erscheinungsmomente sind Propagation, Fortpflanzung, die in gerader Linie geschieht, Reflexion, die im Winkel erfolgt, Refraktion, wo eine wirkliche Intussusception, eine Penetration des Körperlichen stattfindet. Welche Wichtigkeit aber die Natur auf die Unterschiede der drei Dimensionen legt, erhellt daraus, daß es in der organischen Welt ihr vorzüglichstes Bestreben ist, ihnen reelle Bedeutung zu verschaffen, zwischen oben und unten, rechts und links, hinten und vorne einen qualitativen Unterschied zu setzen, und daß sie den Körper nicht eher vollendet glaubt, bis sie diese Unterschiede als qualitative hervorgebracht hat. — —[1]. Wenn jeder Körper, in dem die drei Dimensionen unterscheidbar ausgebildet sind (denn z. B. im Wasser sind die vorhergehenden Dimensionen ausgelöscht, es gehorcht nur der dritten; in den permanent-elastischen Wesen, wie man die Gase oder Luftarten nennt, zeigt sich eine Tendenz, das Körperliche aufzuheben, und zum Auslöschen aller Dimensionen zu gelangen, wie es im unendlichen Raum stattfindet, wo weder Länge

[1] Hier wurde ein Passus über die Unterschiede der drei Dimensionen weggelassen, da diese Materie in der Darstellung der rein rationalen Philosophie, 2. Abth., Bd. I, S. 433 ff., ausgeführt ist. D. H.

noch Breite noch Tiefe als solche, der nur die Indifferenz aller Richtungen ist — und merkwürdig ist, daß beide Extreme, in welchen sich der elektrische Gegensatz, die Ost- und Westpolarität, welche ebenso bestimmt als Süd- und Nordpol anerkannt werden muß, merkwürdig ist, daß die Extreme, in welchen + und — El. noch materiell sich darstellt, Sauerstoff und Wasserstoff, zu den letzten gehören, als Luftarten sich darstellen, denn das eigentlich Körperliche und am meisten Concrete liegt in der Mitte von + und —): wenn aber, sage ich, jeder Körper, in dem die drei Dimensionen als solche unterscheidbar bestehen, ein dreifacher ist, so ist er demgemäß auch ein magnetischer, ein elektrischer, ein chemischer Körper — und die specifische Differenz der Körper wird eben dadurch entstehen, daß in dem einen der magnetische vor dem elektrischen und chemischen, in dem andern mehr der elektrische oder bloß noch der chemische hervortritt.

Hier, wo von der qualitativen Differenz der Körper die Rede wird, drängt sich nun aber zugleich eine andere Frage auf, zu welcher wir uns den Uebergang durch folgende allgemeine Betrachtungen bahnen wollen.

Das Weltsystem, in welchem überall nur der Grund gelegt, die Materie zu dem folgenden Proceß bereitet wird (denn nichts ist ursprünglich Materie, wie nichts ursprünglich Objekt, sondern Subjekt ist, und die Vorgänge der Weltbildung sind keine anderen als die, durch welche das widerstrebende, selbst seyn wollende Princip gebeugt und vermocht wird sich als Materie zu erkennen), das Weltsystem ist die Sphäre der Quantität, mit dem folgenden specielleren Proceß sind wir in die Sphäre der Qualität getreten, aber wenn hier zuerst eine Mannichfaltigkeit von einander unabhängiger und differenter Körper entsteht, die doch zugleich in einem gewissen solidarischen Zusammenhang miteinander stehen und ein gemeinschaftliches System bilden, so wird mit der qualitativen Differenz unmittelbar auch die Sphäre der Relation, es werden die Unterscheidungen zwischen der bleibenden und in allem Wechsel beharrenden Substanz und den Accidenzen, es werden Verhältnisse von Ursachen, die nicht wesentlich (wieder Principien),

sondern selbst nur zufällig Ursachen sind, und den entsprechenden Wirkungen — Causalverhältnisse im gewöhnlichen Sinn des Worts — gesetzt; endlich, da das Substrat der gewordenen Dinge, B, durch das Verhältniß jedes Dings zu allen andern bestimmbar ist, also zum Theil nicht ist, was es seyn kann, zum Theil ist, was es nicht seyn kann, so werden alle diese Gewordenen der Zeit unterworfen und veränderlich seyn, wie es die astralen nicht waren. Aber diese Differenz der Gewordenen, welche hierbei vorausgesetzt ist, entsteht nach unserer Ableitung nur dadurch, daß verschiedene Stufen oder Verinnerlichungen des Einen allem zu Grunde liegenden Princips angenommen werden, und zugleich vorausgesetzt wird, daß jeder dieser Stufen ein besonderes Existirendes entspreche. Wie kommt es nun aber, daß nicht jedes doch nur einer besonderen Stufe (der Verinnerlichung) angehöriges Existirendes im Fortgang wieder vernichtet, nämlich selbst in eine höhere Stufe fortgeführt wird, wie erklärt sich — nicht eine Mannichfaltigkeit oder Stufenfolge überhaupt, sondern eine bestehende und bleibende? Ferner wenn es doch auf eine Coexistenz dieser verschieden gearteten Wesen angesehen ist, wodurch ist nun einem jeden der Umfang, die Ausbreitung seiner Existenz bestimmt, und wenn dieser Umfang ein beschränkter ist, wodurch ist er beschränkt, wodurch ist z. B. den Metallen der Kreis umschrieben, in welchem sie sich verwirklichen, wodurch sind den verschiedenen Formationen, z. B. dem Kiesel, der Kalkformation u. s. w. ihre Grenzen gesetzt? Diese Fragen selbst schon zeigen, daß mit den gegenwärtigen Ansichten eine höhere und freiere Stufe der Betrachtung als mit früheren gewonnen ist. Denn z. B. der Kantischen Construktion der Materie gegenüber ließ sich nicht einmal die Frage aufwerfen, wodurch sich die individuelle Größe eines Körpers bestimme oder begreifen lasse. Denn jene Construktion kennt nur ein quantitatives Verhältniß der Attraktiv- und Repulsivkraft. Demnach müßte bei doppelt so großer Attraktiv- und Repulsivkraft ein doppelt so großer Körper entstehen. Aber dieß geht nicht. Man setze, es werde auf einen Körper x doppelt so viel Attraktiv- und Repulsivkraft verwendet als auf den Körper y, so ist das Produkt bei x $2A : 2R = A : R$, also

= dem Verhältniß in y. Aber die Größe, die z. B. ein starrer Körper im Raum hat, hängt nicht von dem Maß der Attraktiv- und Repulsivkraft ab, die auf ihn verwendet worden, sondern von der Fortsetzung seines Cohäsionsprocesses und davon, wie weit ihm in dem allgemeinen Zusammenhang verstattet ist diesen zu erstrecken. Wenn nun aber nicht von der individuellen Größe eines Körpers die Rede ist, sondern von dem Umfang, den er in der Schöpfung überhaupt einnimmt, so müssen wir nur gestehen, daß allerdings dieser Proceß nicht bloß von den Gegensätzen, durch die ein Concretes erzeugt wird, vermöge der es Subjekt-Objekt, in sich selbst also Subjekt und Objekt ist, daß er also auch nicht bloß von den beiden Ursachen abhangen kann, durch welche diese Zweiheit oder Dualismus in ihm gesetzt ist. Wir müssen uns erinnern, daß außer diesen beiden noch eine dritte Ursache ist, welche wir zum voraus als Finalursache bestimmt haben, daß zufolge dieser Ursache das Werden, welches wir Natur nennen, von Anfang einen Zweck hat und durch ihm selbst unbewußte Zwecke bestimmt ist. Zufolge dieser aufs Ende hinausgehenden Ansicht ist in dieser ganzen Stufenfolge des Werdens nur eine Reihe und Kette von Finalursachen, in der gleichsam für einen Moment jedes Werdende Zweck ist, aber nur um sogleich wieder als Mittel eines Höheren und gegen dieses als nicht seyend gesetzt zu werden. So, kann man sagen, war diese Mannichfaltigkeit, deren Werden wir bisher betrachtet haben, die Finalursache, der Zweck der Entstehung des Weltsystems, aber der Proceß dieser Mannichfaltigkeit, in welchem wir noch immer bloße Stufen der Ueberwindung oder Umwendung des B annehmen, hat selbst wieder einen Zweck, nämlich den Punkt der völligen Umwendung, mit dem, sowie er erreicht ist, nothwendig wieder eine andere und neue Welt gesetzt ist, die sich jetzt als Zweck darstellt. Es ist vorauszusehen, daß diese neue Welt die organische und vorzüglich die beseelte Natur seyn wird, der wir nun die, welche wir bis jetzt zu begreifen gesucht haben, als die unorganische und unbeseelte entgegenstellen. Der Unterschied zwischen beiden und der Uebergang von der einen zu der andern wird uns also nun zunächst beschäftigen. Aber wer sieht nicht ein, daß wenn die letzte

der Zweck ist, dann nothwendig die Produktion in der ersten durch die, welche Zweck ist, bestimmt und beschränkt seyn muß, und daß zwar allerdings ein abstraktes Begreifen der Formen der unorganischen Natur auf dem bisherigen Wege nicht ganz unmöglich ist, unmöglich aber ein Begreifen der unorganischen Natur im Ganzen außer jenem Proceß, in welchem sie selbst wieder nur eine Stufe und ein Mittel ist, und daß wir von jener abstrakten Betrachtung nothwendig fortgetrieben werden zur Betrachtung des allgemeinen Processes, von welchem die organische und beseelte Natur erst der Schluß, das Ende und der Zweck ist. Dieser Proceß in seiner Allgemeinheit ist kein anderer als der geologische, wenn die Geologie genannte Wissenschaft nicht in der beschränkten Bedeutung genommen wird, in der sie lang genug erhalten wurde, wenn sie vielmehr in jener erweiterten Bedeutung genommen wird, wo sie Naturgeschichte der Erde ist, wie sie Steffens genannt hat, und zu welcher in den letzten Jahrzehnten auch die Empirie sich mehr und mehr hingetrieben fühlte. Es ist hinlänglich bekannt, daß heutzutag kein Geolog mehr sich getraut, in seiner Wissenschaft etwas Durchgreifendes zu leisten ohne Zuziehung der organischen Natur.

Wenn durch die vorausgegangene Katabole das Urprincip der Natur = B auch der höheren Potenz sich zugänglich und überwindlich gemacht hat, so ist damit nicht ausgeschlossen, daß es der Ueberwindung nicht noch immer widerstrebe, und die von der höheren Potenz in ihm gesetzte Bestimmungen noch immer nur als ihm fremde und äußere annehme. Aber es kommt ein Moment, wo dieses Princip selbst wie durch eine plötzliche Gesinnung dem Widerstand entsagt, die höhere Potenz nicht mehr als eine ihr äußere, fremde und entgegengesetzte begreift, sondern selbst durch sie frei geworden in freiwilliger Vereinigung und gleichsam im Einverständniß mit ihr zu freien Hervorbringungen im Schaffen sich entschließt — ohne eine innere Umwandlung und, daß ich so sage, eine Sinnesänderung in dem anfänglich blinden Princip wäre der Fortgang von der unorganischen zur organischen Natur unbegreiflich. Die Vereinigung des Blinden mit dem unleugbar Zweckmäßigen und Absichtlichen in allen organischen Bildungen zeigt, daß hier das blinde Princip

selbst zu Verstand und Besinnung erhoben ist. Keine philosophische Theorie kann diese Vereinigung, — welche Kant in seiner Kritik der teleologischen Urtheilskraft allerdings mit bewundernswerthem Scharfsinn erkannt und dargestellt hat — keine Theorie kann diese Vereinigung des Blinden und Zweckmäßigen in der Entstehung organischer Wesen begreifen, die nicht der Natur ein blindes zwar, aber des Verstandes fähiges Princip zu Grunde legt. Kant hat jene Vereinigung erkannt, und dennoch geht er bei Beurtheilung derselben von der Voraussetzung einer in jedem Sinn leblosen Materie aus, und sieht keine andere Möglichkeit, das Absichtliche in den organischen Schöpfungen zu begreifen, außer der Herleitung dieses Zweckmäßigen von einem Verstande, und zwar nicht von einem den organischen Schöpfungen selbst inwohnenden, immanenten und daher substantiellen Verstande, sondern einem, der außer den organischen Wesen sich zu ihnen auch nur als äußere Ursache verhalten kann. Diese Herleitung ist ihm die einzig mögliche. „Denn (so drückt er sich speciell darüber aus) da der leblosen Materie selbst die Absichten, denen ihre Form in organischen Wesen entsprechen, nicht zugeschrieben werden können, so ist es nothwendig, ein intelligentes Wesen außer der Natur zu setzen, und dasselbe als Ursache der in der Materie erreichten oder realisirten Zwecke zu denken". Durchgängig wird von Kant als unbestreitbar vorausgesetzt, daß die Erzeugung organisirter Wesen nach dem bloßen Naturmechanismus unbegreiflich sey (und dieses Wort ist bei ihm in der weitesten Bedeutung, nicht in dem engen Verstand genommen, wo Mechanismus nur der Inbegriff alles dessen ist, was in der Natur durch bloßen Zug oder Stoß geschehen kann). Dennoch, sagt er, müssen wir, um zu einer wahren Kenntniß dieser Wesen zu gelangen, uns zur Regel machen, das Absichtliche und Zweckmäßige in ihrer Bildung aufzufinden. Da nun aber dieses Zweckmäßige aus bloßem Mechanismus nicht zu erklären, so bleibt allerdings nichts als sie durch eine vom Mechanismus verschiedene Causalität, nämlich eine nach Zwecken handelnde verständige Welturſache zu erklären. So weit spricht Kant für eine über allen Naturmechanismus erhabene Ursache jener zweckmäßigen Bildungen — und dennoch ist ihm diese Herleitung

nach seinen kritischen Grundsätzen ein völlig transscendentes Beginnen. „Es ist zwar eine Maxime unserer reflektirenden Urtheilskraft, in der Betrachtung der organischen Wesen überall auf Zweckmäßigkeit auszugehen, aber diese Maxime darf nicht in ein objektives Princip der Vernunft verwandelt werden. Wir müssen diese Objekte (die organischen Wesen) allerdings nach dieser Maxime beurtheilen, ob aber diese Objekte nicht endlich doch nach mechanischen Gesetzen erzeugt werden, die uns nur unbekannt sind, und ob nicht wenigstens im übersinnlichen Substrat der Natur ein allgemeiner Grund liege, worauf Mechanismus und Zweckmäßigkeit sich beide beziehen (d. h. unstreitig dadurch beide vereint wären), dieses ist uns gänzlich unbekannt". Kant hielt also hier wenigstens die Möglichkeit offen, daß in dem intelligiblen Substrat der Natur noch der Grund für die Vereinigung von Zweckmäßigkeit und Mechanismus (d. h. blindem Entstehen) gefunden werden könnte — dieß ist der äußerste Punkt, bis zu welchem Kant in der Speculation fortgegangen ist, und wenn man ihm zugestehen muß, an dieser Stelle der Wissenschaft über die Schranken seiner eignen Philosophie hinausgesehen zu haben, so verwundert man sich um so mehr, wie er nicht eingesehen, daß sein Bestreben, der Vernunft jeden Zugang zu jenem intelligiblen Substrat — dem An-sich der Dinge — zu wehren, nichts anderes heißen konnte, als die Philosophie selbst abschneiden.

Bemerken will ich nun übrigens, daß es, um die Erklärung des Zweckmäßigen in der Natur überhaupt und in der organischen Natur insbesondere — um die Erklärung desselben aus einer außer- und überweltlichen Causalität zurückzuweisen, keineswegs jener allgemeinen Grundsätze bedarf, welche das Resultat der Kantischen Kritik der reinen Vernunft sind. Auch wenn nicht alle Erkenntniß des Transscendenten oder Uebersinnlichen unmöglich wäre, wenn wir von der Existenz einer intelligenten und freihandelnden Welt-Ursache völlig gewiß wären, so könnte diese doch nie dazu dienen, jene in den organischen Wesen vorhandene Zweckmäßigkeit begreiflich zu machen, inwiefern nämlich jene Ursache als eine der Welt und den Dingen äußere gedacht würde. Denn diese in den organischen Natur-Produkten wahrgenommene Zweckmäßigkeit

iſt keineswegs eine ihnen bloß äußerlich aufgedrückte, wie ſie auch bei jeder Maſchine ſtattfindet. Dieſe Zweckmäßigkeit iſt eine dem Produkt immanente, von deſſen Materie unzertrennliche, die alſo ihren Grund in demſelben Princip haben kann, von welchem auch die Materie ſelbſt geſetzt iſt. Das Organiſche unterſcheidet ſich von dem Unorganiſchen eben vorzüglich dadurch, daß in jenem die Subſtantialität der Materie ihre Bedeutung, die ſie noch in der unorganiſchen Natur, die ſie ſelbſt im chemiſchen Proceß noch hatte, völlig verliert. Nicht durch die materielle Subſtanz, welche beſtändig wechſelt, ſondern nur durch die Art und Form ſeines materiellen Seyns iſt der Organismus — Organismus. Das Leben hängt an der Form, oder: für das Leben iſt die Form das Weſentliche geworden. Das Leben, die Thätigkeit des Organismus hat nicht unmittelbar die Erhaltung ſeiner Subſtanz, ſondern die Subſtanz in dieſer Form zum Zweck; der Organismus hat eben davon ſeinen Namen, daß, was zuvor ſelbſtändig, für ſich und um ſeiner ſelbſt willen zu ſeyn ſchien, in ihm nur noch Werkzeug, Organ eines Höheren iſt. Noch in dem dynamiſchen Proceß behauptet die Materie ihr Selbſtſeyn, und nimmt jene Thätigkeitsformen, die wir als Magnetismus u. ſ. w. bezeichnet haben, nur als Accidenzen in ſich auf, ja das Beſtreben der unorganiſchen Materie in allen ihren Thätigkeitsformen geht nur dahin, den in ſie geſetzten Gegenſatz wieder auszulöſchen, ſich in ihrer Subſtantialität zu behaupten, nur darum ſucht ſich das Entgegengeſetzte, jedes + auch im chemiſchen Proceß ſucht ſich durch ein —, jedes — durch ein + aufzuheben. Ein unorganiſcher Körper kann im elektriſchen oder unelektriſchen, im poſitiven oder negativen Zuſtand ſeyn, ohne daß er es ſich anzieht; der organiſchen Materie ſind dieſelben Thätigkeitsformen weſentlich; der Muskel, der ſein Contraktions- oder Expanſionsvermögen verloren hätte, wäre todt.

Die theiſtiſche Hypotheſe, wie ich die Erklärung durch eine intelligente Welturſache nennen will, dieſe Hypotheſe verwahrt ſich ausdrücklich dagegen, die Urſache, von der ſie das Zweckmäßige organiſcher Form ableitet, auch als eine der Materie ſelbſt immanente zu denken, und doch nur alsdann würde dieſe Hypotheſe erklären. Kant hat geſucht,

in Bezug auf die vorliegende Frage die verschiedenen möglichen Systeme auf seine Weise, also a priori abzuleiten, und hat dann jedes derselben einer Kritik unterworfen. Seine Ableitung ist folgende. Es kann, was die organisirten Wesen betrifft, nicht geleugnet werden, daß die Verbindung ihrer Theile eine Zweckverknüpfung ist (denn jeder Theil eines Organismus ist zugleich Mittel und Zweck). Man kann sonach nicht umhin, das Verfahren der Natur in der Hervorbringung dieser Wesen als eine Technik zu beurtheilen, und diese Beurtheilung ist auch außerdem der einzige Leitfaden, um durch Beobachtung zur Kenntniß der organisirten Wesen zu gelangen, daher kann es für die Speculation nur zwei Wege geben: diese Technik entweder als absichtliche (technica intentionalis) oder als unabsichtliche (technica naturalis) zu erklären[1]. Kant setzt hier gleich absichtliche und unabsichtliche Entstehung als sich gegenseitig schlechthin ausschließend entgegen, da die wahre Thatsache vielmehr eben die einer absichtlich-unabsichtlichen Entstehung ist, wie denn, wenn das, was er eine natürliche Technik der Natur nennt, nur wirklich eine Technik ist, das Absichtliche nicht auszuschließen ist, so wenig als das Unabsichtliche, weil es eben eine natürliche Technik seyn soll, was in seinem Sinn eine blindlings hervorbringende bedeutet. Die Sache ist eben, daß wir keines von beiden ausschließen können. Wir müssen ein blindes, soweit unabsichtliches, Entstehen behaupten, weil diese Objekte Naturobjekte sind, und wir müssen ein absichtliches behaupten, weil in diesen Objekten innere Zweckmäßigkeit und Absichtlichkeit zu erkennen ist. Durch jene Entgegensetzung einer natürlichen Technik, welche die absichtliche, und einer absichtlichen, welche die natürliche ausschließen soll, hat sich also Kant gleichsam den wahren Standpunkt genommen. Indeß jener Entgegensetzung zufolge entstehen nun zweierlei, einander contradiktorisch entgegenstehende Systeme, die auch hier eine Antinomie bilden, nämlich der Idealismus und der Realismus der Naturzwecke. Der erstere sey die Behauptung, daß alle Zweckmäßigkeit der Natur unabsichtlich, daß

[1] Kritik der teleologischen Urtheilskraft, Hartensteinsche Ausgabe Bd. 7, S. 265. D. H.

das Zusammentreffen ihrer Hervorbringungen mit unseren Zweckbegriffen im Grunde bloß zufällig sey, und daraus fälschlich auf eine besondere (d. h. vom allgemeinen Mechanismus der Natur verschiedene) Causalität geschlossen werde. Der Realismus dagegen wäre die Behauptung, daß die Hervorbringung wenigstens der organisirten Wesen absichtlich sey. Der Realismus halte sich sogar wegen dieser ihm durch das Daseyn organisirter Naturwesen unmittelbar bewiesenen Realität absichtlicher Ursachen berechtigt, die gesammte Natur als das Werk einer verständigen Ursache anzusehen. Nach dieser letzten Bemerkung sollte man erwarten, daß Kant als Realism nur eben dieses letzte System, die theistische Hypothese, ansehe. Aber da hätte er ein geschichtlich gegebenes System ausschließen müssen, das eine absichtliche Technik in der Natur selbst behauptet. Er theilt daher die möglichen Systeme weiter so ein. Der Idealismus (was er nämlich so genannt) sey entweder der der Casualität oder der Fatalität in der zweckmäßigen Form der Naturprodukte. Das System der Casualität oder das epikurische hebe allen Unterschied einer Technik der Natur und einer bloßen Mechanik auf. Es erkläre nicht allein die Uebereinstimmung der organisirten Wesen mit unseren Begriffen von Zweck für zufällig, sondern, da die bloße Versicherung, daß die bewegenden Kräfte der Materie hinlängliche Ursachen seyen, die Entstehung dieser Formen zu erklären, — da diese bloße Versicherung den Verstand nicht befriedige, und zu diesem Ende vielmehr nöthig wäre, daß die Gesetze, nach denen dieß geschehe, angegeben würden, um sonach selbst im Stande zu seyn, durch Absonderung und Zusammensetzung der Bestandtheile der Materie solche Objekte hervorzubringen, dieses aber unmöglich geleistet werden kann, so werde in der That alle Ursache dieser Erzeugungen geleugnet und der blinde Zufall für einen Erklärungsgrund derselben ausgegeben.

Das System der Fatalität sey das des Spinoza. Dieses berufe sich auf etwas Uebersinnliches, wohin unsere Einsicht nicht reiche, und wolle doch gleichwohl alle Zweckverbindung in der Welt nicht von dem Verstande dieses Wesens, sondern von der Nothwendigkeit seiner Natur ableiten. Es ist merkwürdig, daß Kant von einem Uebersinnlichen

bei Spinoza spricht, dem man sonst vorwirft, daß er Gott mit der Natur identificirt habe. Wenn indeß Spinoza in der unendlichen Substanz auch einen unendlichen Verstand setzt, so wäre dem Spinoza eigentlich nur vorzuwerfen, daß er unterlassen zu zeigen, wie an der Nothwendigkeit, mit der alle Dinge aus Gott folgen, dieser doch auch zur göttlichen Natur gehörige Verstand seinen nothwendigen Antheil habe. Dieser Vorwurf würde auf den zurückkommen, daß Spinozas Gott — nicht ein lebloser, wie Kant sagt, aber daß er auch nicht ein lebendiger oder wenigstens als lebendig dargestellter ist, wozu in den Prämissen der Lehre selbst doch allerdings die Mittel gegeben waren, wenn Spinoza nicht die Substantia extensa und die Substantia cogitans so völlig gleichgültig nebeneinander bestehen ließ, wenn Spinoza überhaupt nicht sich begnügte, zu behaupten, daß alle Dinge mit Nothwendigkeit aus der göttlichen Natur folgen, wenn er versuchte, dieses Folgen wirklich zu zeigen. Freilich wäre dann die Lehre nicht mehr Spinozismus, allein es ist gegen diesen auch eben nur dieses einzuwenden, daß er ein unentwickeltes System ist. — Als Systeme, welche eine absichtliche Technik in der Hervorbringung organisirter Wesen annehmen, nennt nun Kant 1) den Theismus, gegen den er nichts einzuwenden hat als das ihm Gewöhnliche, daß vor allen Dingen die objektive Gültigkeit eines solchen Begriffs (nämlich einer intelligenten Ursache des Weltganzen) gezeigt seyn müssen, was nach den Bedingungen, die Kant der objektiven Gültigkeit setzt, freilich eine Unmöglichkeit ist. Die Hauptsache aber ist, wie schon bemerkt, übersehen, daß nämlich, wenn auch alles andere zugegeben wäre, doch von jener göttlichen Technik, durch welche organische Naturprodukte entstänben, einen verständlichen Begriff zu geben, niemals auch nur versucht worden ist. Der Gott bleibt den Objekten und der Materie äußerlich, die organisirten Wesen würden also nach dieser Ansicht immer nur Kunstprodukte bleiben, womit gerade das Wunderbare, das eigentliche θαυμαστόν derselben, völlig aufgehoben wäre. Denn dieses besteht eben darin, daß sie Naturprodukte sind und als solche absichtlich hervorgebrachten nicht bloß ähnlich, sondern gleich sind.

Außer diesen bisher aufgezählten dreien bleibt nun nach Kant nur noch ein viertes System. Das erste (der Epicurismus) setzt eine lebloſe Materie, das zweite (fataliſtiſche) einen lebloſen Gott voraus. Wie nun diesem im Theismus der lebendige Gott, ſo ſteht der lebloſen Materie in jenem die lebendige Materie — im Hylozoismus entgegen. Nach Kants Eintheilungsweiſe müßte der Hylozoismus ein Syſtem ſeyn, das eine abſichtliche Technik behauptet und eine unabſichtliche ausſchlöße. Die Natur der Sache zeigt aber, daß ein ſolches Syſtem wenigſtens nicht Hylozoismus ſeyn könnte. Denn wenn bei der Entſtehung organiſirter Weſen nichts wie Abſichtlichkeit ſeyn ſoll, ſo iſt von keiner Hyle, von keiner Materie mehr die Rede. Und umgekehrt, ſoll das hervorbringende Subjekt hyliſcher Natur oder die Materie ſelbſt ſeyn, ſo wird ſich das Unabſichtliche nicht ausſchließen laſſen. Kant ſelbſt erklärt den Hylozoismus als die Lehre, welche die intelligente Urſache in die Materie ſelbſt ſetze. Dieß könne nun auf zweierlei Art geſchehen. Entweder ſchreibe man der Materie als einer ſolchen, als Materie, eine Cauſalität nach Begriffen zu, ſo ſey dieß ungereimt, weil Materie als Objekt des äußeren Sinns nothwendig als leblos vorgeſtellt werde, folglich Lebloſigkeit (inertia) gerade den weſentlichen Charakter derſelben ausmache. Allein es iſt wohl keinem Hylozoiſten je eingefallen, der Materie als ſolcher, der Materie in dem Sinn, wie ſie Kant hier nimmt, Leben zuzuſchreiben; wohl aber hat jeder, deutlicher oder dunkler, an das Princip gedacht, von dem die Materie als Objekt der äußeren Sinne ſelbſt nur die Erſcheinung oder eine Modification iſt. Hier wäre denn an dem Hylozoismus nur auszuſetzen, daß er keine Antwort hat auf die Frage: warum das Leben in dem beſtimmten Sinn, wie es organiſchen Weſen zugeſchrieben wird, nicht als eine allgemeine Eigenſchaft der Materie erſcheint; denn die gewöhnliche Antwort, daß alles lebt, wäre eine bloße Ausflucht, da jeder übrigens zugeſteht, daß das ſtumpfeſte organiſche Geſchöpf gleichwohl noch auf ganz andere Weiſe lebt als der Mineral, deſſen ſymmetriſch regelmäßige Bildung doch übrigens auch ſchon etwas iſt, das nicht aus der bloßen Materie im Kantiſchen Sinn erklärbar iſt.

Die andere Art den Hylozoismus zu denken wäre nach Kant diese, daß man der Materie zwar für sich ihre Lebloſigkeit oder inertia ließe, aber sie mit einem verſtändigen sie belebenden und durchdringenden, wiewohl von ihr verſchiedenen Princip (etwa einer Weltſeele) in Verbindung ſetzte. Kant wendet gegen dieſe Anſicht ein, daß ſie doch für keine allgemeine Erklärung der Organiſation gelten könnte, weil dieſe Verbindung mit einem von der Materie verſchiedenen beſeelenden Princip ſelbſt ſchon eine Art von Organiſation ſeyn würde, wovon man doch eben erſt den Grund hätte zeigen wollen. Im Grunde heißt dieß alſo, daß jene Verbindung (einer Weltſeele mit der Materie) ſelbſt nicht erklärt iſt, worin Kant Recht hat, inwiefern durch jene Erklärung weder die Sache ſelbſt noch die Urſache oder die Art ihrer Verbindung mit der Materie begriffen iſt. Hieraus folgt, daß der Hylozoismus überhaupt für ſich kein Syſtem ſeyn kann und nur erſt in einem höher und weiter entwickelten Ganzen (das aber dann durch Hylozoismus nicht mehr hinlänglich bezeichnet wäre) eine Bedeutung erlangen könnte, die er nie gehabt hat, weil, einige Italiener im 16. Jahrhundert ausgenommen, nie verſucht worden iſt, dieſe Vorſtellung mit allgemeineren Lehren in Zuſammenhang und Verbindung zu ſetzen, d. h. zu begründen; für ſich genommen bleibt er eben auch eine unentwickelte und unvollſtändige Hypotheſe. Das Unvollſtändige — nach der ihm zuletzt gegebenen Wendung — liegt vorzüglich darin: Geſetzt man gäbe ihm eine mit der Materie verbundene Seele als etwas Beſonderes und von dieſer Verſchiedenes zu, ſo dürfte er das Verſtändige, den Nus, doch nicht bloß in die mit der Materie verbundene Seele legen. Sollte dieſe der organiſchen Materie die ihr eigenthümliche Form nur wie etwas ihr Fremdes auferlegen, als etwas, das ſie bloß **leidet**, ſo wäre kein Unterſchied zwiſchen unorganiſcher und organiſcher Natur. Die unorganiſche Materie hat unabhängig von der in ihr geſetzten Form, auch wenn dieſe zerſtört iſt, noch ihr Beſtehen, der organiſchen dagegen iſt die Form weſentlich. Wiſſen wir es alſo nicht dahin zu bringen, das, was in der organiſchen Materie als verſtändig und zweckmäßig erſcheint, aus einem ihr ſelbſt inwohnenden, mit

ihr verwachsenen Verstand zu erklären, so ist dem Phänomen noch immer nicht volle Genüge gethan. Dahin ist aber, wie schon bemerkt, nicht zu gelangen, wenn die Materie für sich als absolut leblos genommen, wenn ihr nicht ein für sich zwar blindes, aber des Verstandes fähiges Princip zu Grunde gelegt wird. Auch in einem menschlichen Kunstwerk, einer vollendeten Statue z. B., ist die höchste Zweckmäßigkeit aller Theile und Proportionen zu erkennen, aber die hervorbringende Kraft hat dieses Zweckmäßige an einer von ihr unabhängigen Materie und bloß oberflächlich hervorgebracht. Dieser Technicismus aber, den wir in organischen Bildungen wahrnehmen, dringt nicht bloß in das Innere der Materie ein, er kommt aus ihr selbst, der Künstler ist hier nicht außer seinem Werk, sondern mit ihm selbst eins; ein und dasselbe Princip, das als blindes die Materie setzt, setzt als befreites, durch die höhere Potenz sich selbst gegebenes die Form; denn der eigentliche alles von innen, aus dem Innern hervorbildende Werkmeister kann auch nicht die höhere Potenz seyn, die für sich nichts vermöchte, sondern sich dazu jenes blinden Princips als Werkzeugs bedienen muß, wie unstreitig auch in den dichterischen und künstlerischen, ja in jeder geistigen Hervorbringung das eigentlich Producirende immer ein blindes, nur durch eine höhere Potenz zugleich seiner mächtig gewordenes Princip ist.

Es gibt keinen stufenweisen und allmählichen Uebergang von der unorganischen zur organischen Welt. Mit dieser fängt eine ganz neue Welt an. Es geht in der organischen Welt nicht auf die gleiche Weise fort wie in der unorganischen, daß nämlich das blinde Princip nur immer mehr in sich zurückgewendet wird. Vielmehr im Anfang der organischen Natur schon hat das blinde Princip sich selbst gefaßt und ist in der Freiheit. Die organische Natur fängt mit dem freigewordenen blinden gleich an. Das Princip wird in ihr nicht erst frei, es ist schon frei und muß frei seyn, damit organische Natur anheben könne. Man kann die unorganische Natur ansehen als die Sphäre, in welcher das blinde Princip stufenweise in sich selbst zurückgebracht wird, aber der Anfang der organischen Natur ist immer ein absoluter Anfang. Da, wo zuerst das blinde Princip sich in der Freiheit sieht, nicht mehr

das blind- und bewußtlos Seyende, sondern das seiner selbst bewußte zu seyn, da fängt die organische Natur an. Im Anfang der organischen Natur ist schon das Ende, das Ziel, der Zweck. Es könnte nichts Organisches entstehen, wenn das blinde Princip nicht schon frei und zur Besinnung gebracht wäre. Wenn es aber im Anfang schon frei und seiner selbst bewußt ist, wie kann es wieder in die Sphäre der Bewußtlosigkeit zurückgehen? und doch offenbar geschieht dieß, da nicht bloß auf den Stufen der organischen Natur, wo nur die dumpfesten Lebensregungen wahrzunehmen sind, sondern die ganze Reihe der Thiere hindurch Bewußtlosigkeit oder wenigstens ein Kampf zwischen Bewußtseyn und Bewußtlosigkeit herrschend ist, und Bewußtseyn nur am Ende dieser ganzen Reihe im Menschen siegreich erscheint. Indem ich hierauf antworte, soll mein Gedanke, hoffe ich, erst vollkommen verständlich werden. Allerdings wird dem blind Producirenden im Anfang schon das Ende und das Ziel gezeigt, und es könnte dieß unmittelbar ergreifen, das eigne Seyn aufgeben, (als — A) die höhere Potenz und mit dieser zugleich die höchste, das seyn Sollende, anziehen, so sich den Prototyp der Existenz herstellen. Es könnte, sage ich; dieses Ziel ist ihm schon im Anfang gezeigt, und eben im Erblicken dieses Ziels ist es selbst von seiner Blindheit befreit und sieht zugleich sich selbst in der Freiheit. Aber eben, weil es frei, weil ihm das Ende nun gezeigt ist, kann es auch in einen freiwilligen Proceß eingehen, indem es seine alte Natur stufenweise überwindet; es kann das Blinde seiner Natur zum Gegenstand einer freien, successiven Ueberwindung machen, worin diesem zugegeben ist, sich noch in allen Formen zu versuchen, eh' es sich zur völligen Exspiration entschließt, um selbst nicht mehr zu seyn, sondern nur das Setzende des Höchsten, des eigentlich seyn Sollenden zu seyn.

Diese ganze Ansicht nun, nach welcher in der organischen Welt zwar noch ein Kampf zwischen Bewußtlosigkeit und Bewußtseyn, zwischen dem ungeistigen Princip und der es in Geist umwandelnden Potenz, aber ein selbst frei gesetzter und gewollter angenommen wird, diese Ansicht mag zwar eine unerwartete und manchen vorgefaßten Meinungen widerstrebende seyn, dennoch ist sie nur die nothwendige Folge der

einmal zugelassenen teleologischen Beurtheilung der organischen Natur und der unabweislich vorauszusetzenden Zweckmäßigkeit derselben im Ganzen und im Einzelnen. Ist diese einmal zugestanden, so ist unvermeidlich anzunehmen, daß der Mensch der Endzweck der organischen Schöpfung ist, also der producirenden Thätigkeit schon auf den tiefsten Stufen vorgeschwebt hat. Und obgleich es jetzt weniger als sonst gewöhnlich ist, in der Reihe der Geschöpfe von dem Menschen zu den weniger vollkommenen herabzusteigen, und obwohl die vergleichende Anatomie, die in unserer Zeit eine so große Bedeutung erlangt hat, vielmehr von den relativ unvollkommneren zu den vollkommneren und endlich den vollkommensten aufsteigt, so bin ich doch gewiß, daß in der organischen Formenlehre oder Morphologie selbst Stellen vorkommen, wo man auf den Menschen hinaussehen muß, um gewisse Formen zu begreifen. Wie in den höheren organischen Wesen noch Rudimente, Ueberbleibsel von Organen vorkommen, die für diese selbst nicht mehr von Nutzen sind, wohl aber auf früheren Stufen nothwendig waren, so kann man wohl auf vorausgehenden Stufen Formen finden, die für diese selbst nicht nothwendig waren, sondern, da die Natur im Gegenwärtigen immer schon das Zukünftige begründet, Andeutungen eines Zukünftigen sind, das hier (auf dieser Stufe) sich noch nicht erreichen ließ. Und wie will man sich jene Präformationen, jene Vorspiele sogar sittlicher und socialer Verhältnisse erklären, die wir in einigen Thierklassen mit so vieler Bestimmtheit wahrnehmen, wenn wir nicht denken, daß vom Anfang ihrer organischen Hervorbringungen der Natur schon das Ende, der Mensch, vorgeschwebt habe. Die Hauptsache aber ist, daß, ohne eine solche Freiheit oder Freiwilligkeit in der Entstehung der organischen Natur vorauszusetzen, zwischen dieser und der organischen Natur bloß noch ein gradueller Unterschied, aber keine differentia totius generis statthaben könnte. Denn auch in der unorganischen Natur ist das blinde Princip schon genöthigt Bestimmungen des Verstandes anzunehmen, aber dieses Princip zeigt sich hier als ein das Verständige nicht selbst wollend, sondern nur nicht-wollend Hervorbringendes, als ein werkzeuglicher Verstand. Der Umstand, das was zuerst hervortreten

muß, um Anfang alles Werdens, der Punkt zu seyn, an den sich der Proceß des Werdens anknüpft, der Urstand, in sich selbst, in seine Potenz zurückgebracht, wird zum Verstand, aber der Verstand, der sich in den unorganischen Bildungen zeigt, ist nicht zum sich selbst festhaltenden Princip geworden, er ist ein der Materie nach fremder, wie auch daraus erhellt, daß der Krystall z. B. gegen die Zerstörung seiner Form sich völlig gleichgültig verhält, während das Organische sich in seiner Form zu erhalten strebt. Die Freiheit der organischen Natur in ihren Hervorbringungen zeigt sich in der Freiheit ihres Vor- und Zurückgehens, daß sie nämlich nicht genöthigt ist, in der Linie, in welcher sie ein relativ Höchstes erreicht hat, fortzugehen, sondern diese Bewegung abbrechen und unter das schon Erreichte zurückgehen kann, gleichsam um einen neuen Anlauf zu machen, und so aufs neue anfangen kann. Hält man sich an einzelne anatomische Systeme, z. B. das Respirations- und Circulationssystem, so kann man genöthigt seyn, z. B. die Insekten in der Stufenreihe organischer Wesen unter die Mollusken herabzusetzen, während in jeder andern Hinsicht offenbar ist, daß vielmehr mit den Insekten, die in manchen ihrer Klassen so viel höher begabt als jede Molluske erscheinen, daß in diesen wirklich eine höhere, feinere Welt erreicht und gesetzt ist. Die Freiheit der organischen Natur zeigt sich darin, daß sie nicht genöthigt ist, zwischen sich zunächst stehenden Bildungen alle möglichen Zwischenglieder hervorzubringen, und daß sie dagegen wie nach bloßer Lust und Laune Bildungen hervorbringt, von denen zweifelhaft ist, ob sie zu einem wirklichen Fortschritt nothwendig waren. Wenn man freilich nicht annehmen kann, daß die organische Natur irgendwo einen eigentlichen Sprung oder saltus macht, so ist sie doch offenbar ebenso weit von einer sklavischen, keine Freiheit der Bewegung zulassenden Continuität der Bildungen. Ja noch innerhalb derselben Art weiß sich die Natur eine gewisse unverkennbare Freiheit, innerhalb des festgesetzten Kreises doch noch einen Spielraum für Verschiedenheiten sich zu bewahren, daß kein Individuum dem andern absolut gleich ist, auch die Individuen noch durch Accidenzen der Formen und Umrisse, ja durch innere Eigenschaften sich voneinander unter-

scheiden. Darum sagte ich gleich anfangs, das in der organischen Natur waltende Princip sey der höheren Potenz nicht mehr bloß unterworfen, sondern in freiwilliger Vereinigung und gleichsam im Einverständniß mit ihr zu freiem Hervorbringen und Schaffen entschlossen, der Beweis hiefür konnte zunächst nur durch den nothwendigen Fortgang geführt werden. Es mußte ein solcher Moment kommen, wo die im Innern, im Princip der Materie selbst durch die höhere Potenz erregten Bewegungen zum freien Spiel wurden. Dieser Moment konnte nur der der organischen Natur seyn. — Jetzt will ich indeß noch eine Bemerkung hinzufügen, die schon Kant nicht entgangen ist: daß organische Naturwesen dem Mechanismus (wir wollen sagen, dem allgemeinen Naturproceß) gegenüber nur als zufällig beurtheilt werden können. Wir können von keinem einzigen als Naturzweck gedachten Objekt die Nothwendigkeit seiner Existenz einsehen, wie solches doch in Ansehung derjenigen Dinge möglich ist, die nach dem allgemeinen Naturmechanismus entstehen, weil nämlich deren Daseyn auf einer nothwendigen Wirkung der Principien beruht. Von Objekten, in deren Formen wir nur eine nothwendige Wirkungsweise der Natur sehen, können wir mit allem Rechte sagen, daß wir das Daseyn derselben begreifen, denn wir kennen ihre Ursachen und die Gesetze, nach denen sie wirken, daher es auch nicht unmöglich ist zu denken, daß wir solche Dinge, wie z. B. den Diamant, auch selbst hervorbringen könnten. Der Grund aber, warum wir von organischen Wesen nicht ebenso die Nothwendigkeit ihrer Existenz einsehen können, liegt nicht darin, worin ihn Kant gesucht hat, weil nämlich der Verstand, als dessen Wirkungen sie beurtheilt werden, kein Gegenstand der Erfahrung seyn kann; er liegt vielmehr darin, daß diese Wesen wirklich nicht in dem Sinn nothwendig sind, in welchem es die andern sind, daß sie zwar immer noch als Erzeugniß der Natur, aber der freien und freiwillig hervorbringenden angesehen werden müssen. Es ist eines der schönsten Zeichen jener wissenschaftlichen Aufrichtigkeit, die man in Kant lieben und bewundern muß, daß, obgleich er sich eine Zweckmäßigkeit der organischen Naturprodukte nicht anders als in Folge eines Verstandes denken konnte, der außer und über der Natur selbst wäre, eine

Annahme, der sein ganzes kritisches Wesen widerstrebte, daß er dessenohngeachtet die Zweckmäßigkeit selbst festhielt und sogar die teleologische Beurtheilung organischer Wesen als nothwendig zum tieferen Eindringen in dieselben und zu einer wissenschaftlichen Erkenntniß ihrer Natur für unentbehrlich hielt. Und so will ich denn bemerken, daß auch unsere Voraussetzung einer Freiheit der Natur in der Hervorbringung organischer Wesen der wissenschaftlichen Forschung nichts weniger als hinderlich seyn kann, sondern im Gegentheil diese selbst in eine höhere Freiheit versetzt; denn nun erst kann sie mit vollkommen beruhigtem wissenschaftlichen Gewissen, inwiefern von einem Ausschweifen ins Hyperphysische dabei nicht die Rede seyn kann, weil die Natur auch in ihrer Freiheit Natur bleibt, und zur Behauptung und Erklärung dieser Freiheit keine andern Principien angenommen und erfordert werden, als die zum Begreifen einer Natur überhaupt, also auch der allgemeinen Natur erforderlich sind — ich sage, nun erst kann die Forschung mit vollkommener Beruhigung, da von hyperphysischen Annahmen nichts mehr zu fürchten ist, der unergründlichen Absichtlichkeit, der unglaublichen Naivetät der Natur in der Erreichung ihrer Zwecke nachspüren und sich der Aussicht auf eine wahre innere Geschichte der Natur getrösten, in deren Schaffen der Mensch wie in das eines ihm verwandten Wesens hineinschauen kann. Der Forscher braucht nicht zu fürchten, nur in uneigentlichen Ausdrücken zu reden, wenn er von Zwecken der Natur spricht; es ist nichts, was er dieser nicht zutrauen, nicht von ihr aussagen dürfte, ohne darum über sie selbst hinauszugehen.

Ein Hinausgehen über die Natur macht gerade diese ihr zugesprochene eigne Freiheit unnöthiger als jene mechanische Philosophie, die in Thieren und Pflanzen bloße Maschinen sehen zu können glaubte; denn gerade da ist der Schluß unvermeidlich, daß, wie jede Maschine einen Künstler, ebenso auch die Natur, von der die organische Welt ein so wesentlicher Theil ist, einen Einrichter außer sich voraussetze. In der Maschine sind zwar auch, inwiefern jeder Theil um aller anderen willen da ist, alle Theile zu der Idee eines Ganzen verbunden; auch stehen sie insoweit in einer ursachlichen Verbindung miteinander, als ein

Theil die Urſache der Bewegung des andern iſt. Aber was dieſes Letzte betrifft, ſo iſt das Verhältniß ein einſeitiges, denn nicht hinwiederum iſt der bewegte Theil Urſache der Bewegung des Bewegenden, ſo wie kein Theil dadurch, daß er den andern hervorbringt, ſich ſelbſt hervorbringt wie im Organiſchen. Der Einfall, daß die Thiere nur höchſt künſtliche und zuſammengeſetzte Maſchinen ſeyn könnten, gehört zu den Vorſtellungen, die man glücklicherweiſe heutzutag nicht mehr zu widerlegen braucht. Aber auch um nur glaublich zu finden, daß eine ſolche Lehre aufgeſtellt werden konnte, muß man ſich der Umſtände erinnern, unter denen Carteſius dazu verleitet wurde, eine ſolche allem natürlichen Sinn widerſtrebende Meinung zu behaupten. Man kann hiſtoriſch wohl nachweiſen, daß ſie eigentlich nur dem allmählich entſtandenen Widerwillen gegen die Lehre der Ariſtoteliſchen Philoſophie von den ſubſtantiellen Formen ihren Eingang verdankte: der entgegen glaubte man nun alles in der Natur durch die bloße Zuſammenfügung der Theile, aus Textur, Struktur, und andere bloß äußerlich aufzufaſſende Beſtimmungen ableiten zu können. Es iſt derſelbe Gegenſatz, mit dem wir auch heute noch zu thun haben. Ariſtoteles nennt das, wodurch ein Ding über die bloße Materie gehoben iſt, den Actus oder die Form (das εἶδος). Aber wie dieſe Form in die Materie kommt, das wußte Ariſtoteles um ſo weniger zu ſagen, als er ſich dabei etwas Poſitives dachte. Die Form beſteht aber ſelbſt nur in der Negation des bloßen blinden Seyns, d. h. in der Verinnerlichung deſſelben. Ein Ding wird geſetzt dadurch, daß in die Materie eine Potenz kommt, durch die ſie ein mehr oder weniger ſeiner Mächtiges wird. Potenz iſt gleichbedeutend mit Subjekt.

Nennen wir das, was Ariſtoteles an dem Ding im Gegenſatz mit der Materie den Actus oder die Form nennt, alſo überhaupt das, wodurch ein Ding in ſich iſt, mehr oder weniger ſeines Seyns mächtig iſt, bezeichnen wir dieſes mit A, das entgegengeſetzte Princip — das Seyn, das ſich als Materie oder, wie wir auch ſagen können, als Objekt (nämlich als Objekt der Umwendung oder Verinnerlichung) verhält, — durch B, ſo iſt jedes Körperliche in ſich ſchon Subjekt und

Objekt, A und B, gleichsam zwei Wesen in Einem. In dem Verhältniß, als an einem Theil der allgemeinen Materie die Potenz, die Innerlichkeit, hervorgebracht ist, nimmt er das Gepräge des Verstandes an, aber dieser Verstand erscheint in der unorganischen Materie noch bloß als ein hervorgebrachter und passiver, aber es kommt ein Moment, wo sich das Subjekt ganz in der Freiheit gegen das Objekt sieht, und wo es sich zwar nicht gleich als Materie oder blindes Princip aufgibt, aber wo ihm (dem Freien) das Blinde (die Materie) zum Spiel wird. Dieses ist der Moment des Entstehens der organischen Natur, in welcher das seiner selbst mächtige Princip wollend und gleichsam spielend das Zweckmäßige — nicht in einer blind-nothwendigen, sondern in einer freiwilligen Stufenfolge hervorbringt, geleitet darin von dem noch höheren Princip (dem A^3), das an sich Geist ist. Wie das B das Ungeistige ist, A^2 das dem Ungeistigen Entgegengesetzte, es Negirende und dadurch den Geist Vermittelnde, so ist A^3 der Geist selbst, zu dem B in dem Verhältniß, als das Blinde in ihm überwunden, oder als es in sich selbst, in seine Potenz zurückgebracht ist, wieder ein Verhältniß bekommt, es nun ebenso anzieht, wie es in der Blindheit es ausschloß und zurückstieß. Der letzte Zweck ist eben das seyn Sollende, ist A^3 oder der Geist, und das producirende Princip handelt eben darin zweckmäßig, daß es stufenweise das Blinde seiner Natur überwindet, um eben dieses zum Anziehungspunkt des Geistes, allmählich zum wirklichen Sitz und Thron desselben zu bereiten, wo also auch dieses höchste Princip in das Seyn eintritt und als verwirklicht erscheint.

Es versteht sich von selbst, daß im Anfang jener freiwilligen Stufenfolge die Materie oder das blinde Princip noch die größte Gewalt hat. Es gilt auch hier das Gesetz, daß jeder Möglichkeit ihr Recht widerfahre, keine ausgeschlossen, jeder an der ihr zukommenden Stelle, in dem ihr gleichsam gebührenden Moment hervorzutreten verstattet sey. Das Blinde soll nicht mit Gewalt, d. h. selbst wieder nur blindlings, besiegt werden, und wenn ihm als Blindem zu sterben bestimmt ist, soll dieser Tod ein sanfter und freiwilliger, die Folge der wirklichen Erschöpfung seyn, d. h. daß es alles, was in ihm als

Möglichkeit lag, wirklich erschöpft, seine Orgien bis zu Ende gefeiert hat. Im Anfang wird sich sogar das Organische nur schwer von dem Unorganischen trennen, ja inwiefern jede folgende Stufe die vorhergehende festhält, inwiefern es sogar Absicht ist (denn auf dem jetzt erreichten Standpunkt dürfen wir von Absicht sprechen), daß in jedem Folgenden die Spur, der Moment des Vorhergehenden bewahrt werde, damit eben am Ende das reichste, erfüllteste, vollendetste Bewußtseyn entstehe, so wird im Organischen selbst bis zur höchsten Stufe das Unorganische noch als Vergangenheit bewahrt werden. Im Unorganischen behauptet die Materie noch immer ihre Substantialität, während sie im Organischen zum bloßen Accidens herabgesetzt ist. Die Form erscheint in jenem als das Zufällige, und die verschiedenen Thätigkeitsformen sind in der Materie stets nur Momente eines vorübergehenden Lebens; selbst der chemische Proceß läßt die Substantialität der Materie unberührt Diese Selbständigkeit also wird die Materie auch gegen das schon anfangende organische Leben behaupten, im Ganzen sowohl als im Einzelnen. Im Ganzen, inwiefern eine gewisse Reihe von Zeiträumen hindurch das Unorganische sich immer wieder über das Organische gestürzt, das bereits in weitem Umfang entwickelte Leben wieder begraben und vernichtet hat. Das Letzte hat man sich unstreitig zu denken, wie bei jedem Uebergang von einem Geringeren zu einem Höheren ganz Aehnliches wahrzunehmen ist. Eben durch das anfangende Organische werden im Unorganischen neue Gegensätze hervorgerufen, durch die Erscheinung des Organischen selbst wird der Widerspruch des Unorganischen gesteigert.

Im Einzelnen zeigt die Materie das Bestreben, ihre Substantialität zu behaupten, in jenen unorganischen Absätzen nach außen, welche die unerläßlichen Umgebungen der ersten organischen Wesen zu seyn scheinen. Die Schalen der Mollusken (um nur bei diesen stehen zu bleiben) sind noch ganz unorganisch, ihre Abhängigkeit vom Leben spricht sich bloß in der äußerlichen, ihnen aufgedrückten Form aus, innerlich sind sie völlig unbelebt, das Unorganische, d. h. die noch immer Substanz seyn wollende, ihr Selbstseyn behauptende Materie, ist nur in den

Dienst des Organischen getreten, ohne selbst organisch geworden zu seyn. Allein das Knochengerüst der höheren Thiere ist selbst nur eben dieses, bloß nach innen zurückgedrängte und in den inneren Lebensproceß mit aufgenommene, selbst organisch gewordene Unorganische, das bei den niederen Thieren noch äußerlich ist und als Schale oder Gehäus erscheint.

Aber selbst eine noch ältere Vergangenheit wird in das organische Leben aufgenommen, damit eben dieses als ein ganz in sich abgeschlossenes, vollendetes, selbst als universelles erscheine. Der träge und nur periodisch sich zeigende Säfte-Umlauf der Pflanzen, der raschere und perenne, immer fortdauernde Umlauf des Bluts in den höheren Thieren hat nichts sich Gleiches als den Umlauf der Weltkörper, die Circulation ist das wiederkehrende Astrale im Thierreich; das eigentlich Vitale ist erst in dem Nervensystem, in welchem die höhere, in der allgemeinen Natur als Licht erscheinende Potenz sich zuerst die Organe erschafft, durch die sie auf das Ganze belebend und beseelend wirkt; Blut-, Knochen- und Nervensystem sind die Faktoren, durch welches alles andere erzeugt wird. Der erste Verlauf des organischen Lebens ist ganz in der Sphäre der bloßen Produktion; der inneren Werkstätte entlassen erscheint das Thier zuerst als mit freier Bewegung begabt (in der Sphäre der Produktion eine bloß blinde, unwillkürliche Bewegung). In der ersten freiwilligen Bewegung des Thiers offenbart sich das Allgemeine, der Begriff, das eigentliche Geheimniß des Vorgangs, in welchem das Leben entsteht. Dieses Allgemeine ist, daß die selbstlose Materie, daß das außer sich gesetzte Princip sich selbst wieder gegeben, seiner selbst mächtig werde. Wir sehen hier jenes außer sich seyende Princip wirklich als seiner selbst mächtigen Willen. Nicht mehr, wie die Sterne, einer unabläßigen Bewegung hingegeben, sondern dieses Princip unabläßiger Bewegung in sich besiegt enthaltend, sind die Thiere nichts anderes als das völlig überwundene Gestirn. Alle Bewegung in der Natur hat nur Eine Quelle, es ist ein und dasselbe Princip, was die allgemeine kosmische Bewegung unterhält, und was die willkürliche Bewegung der Thiere vermittelt. Das frei sich bewegende Thier

unterscheidet sich von dem Planetarischen nicht durch eine eigne Quelle der Bewegung, sondern nur dadurch, daß dieser allgemeine Grund der Bewegung hier in die Macht und Gewalt eines individuellen Wesens gegeben ist. Die freie Bewegung entsteht nur aus der Bewältigung des ursprünglich Blinden. Nur darum ist das Thier zum Theil, der Mensch aber völlig das überwundene Gestirn, weil diese nach außen, aus sich strebende Bewegungskraft hier in sich zurückgewendet, wieder Wille geworden ist. Es ist in uns nicht eine Bewegungskraft und außer dieser noch ein Wille, sondern der Wille ist die Bewegungskraft selbst, was freilich nicht möglich wäre, wäre nicht alle Bewegungskraft ursprünglich Wille, der in der allgemeinen Natur nur ein außer sich gekommener und darum blinder, hier aber der sich selbst zurückgegebene, in seine Potenz, d. h. eben in seine eigne Gewalt, zurückgebrachter ist[1].

Aber einen noch höheren Grad der Selbständigkeit bereitet die schaffende Natur da, wo sie das Blinde, außer-sich-Gesetzte ihres ursprünglichen Seyns völlig zum in-sich-Seyn gebracht hat, wo es ihr gelungen ist, die nach außen gehende Bewegung völlig auszuschließen, und die in sich selbst seyende Potenz zum ruhenden Subjekt, zum stillen Anziehungspunkt des ganzen Weltalls zu machen, was sie in dem System der Sinnesorgane erreicht, indem sie das Thier zum empfindenden Wesen ausbildet. Aber sie schreitet auch über das in den freien Bewegungs- und Sinnesorganen Erreichte wieder hinweg, indem sie

[1] Ich habe früher den Satz ausgesprochen: selbständig werde ein Ding eben dadurch, daß ihm die Möglichkeit gegeben werde, nicht zu seyn, daß es die Potenz, nicht zu seyn, die potentia non existendi in sich erhalte. Eben in der freien Bewegung der Thiere erscheint ein Princip, das nicht mehr bloß sich bewegen kann, d. h. nothwendig und unabläßig sich bewegt, sondern das sich bewegen und nicht bewegen, also in diesem Sinn seyn und nicht seyn kann, und wenn ein hoher Grad der Selbständigkeit dem Thier eben durch diese freie Bewegungsfähigkeit verliehen ist, so kommt die Selbständigkeit nicht eigentlich von dem Vermögen der Bewegung, denn dieses hat auch der Weltkörper und auch das Blut, sondern von dem Vermögen der nicht-Bewegung; und es erscheint gerade die potentia non existendi, durch welche das bewegende Princip der Materie in seinem außer-sich-Seyn negirt, in sich selbst zurückgebracht wird, als das die Selbständigkeit Setzende. (Vergl. oben S. 348).

beide zu Mitteln von zweckmäßigen Handlungen der Thiere macht, worin diese als mit Absicht und Intelligenz, ja mit wahrer Voraussicht handelnde Wesen erscheinen, von denen freilich die in den höheren Klassen verschwindenden oder zurücktretenden Kunsttriebe die schlagendsten Beispiele sind, indem man sieht, daß die so begabten Thiere sich nach Zeit und Ort, so wie nach den wechselnden und veränderten Umständen zu richten, daß sie sich selbst dann zu helfen, d. h. ihren Zweck zu erreichen wissen, wenn entweder der Zufall oder menschliche Absicht ihre gewohnte Ordnung zerstört hat, wie sich z. B. die Bienen ihre wie immer verlorene Königin wieder zu verschaffen wissen. Die Kunsttriebe der Thiere haben darum immer vorzüglich die Aufmerksamkeit an sich gezogen, weil sie die jeder mechanischen, d h. in den Thieren nur Maschinen sehenden Theorie am meisten widersprechen. Es ist von dieser Seite alles versucht worden, nur um nicht gestehen zu müssen, daß in der Natur Geist wohne. Man hat behauptet, die Thiere werden zu ihren kunstmäßigen Produktionen durch ein Gefühl der Lust getrieben, die sie dabei empfinden. Und freilich ist alle künstlerische Produktion mit einer Lust verbunden. Meinte man diese edlere Lust, so würde man gerade damit die Biene z. B. zur wahren Künstlerin erheben. Dabei ist aber der Unterschied, daß der menschliche Künstler diese Lust erst empfindet, nachdem er seiner Kunst Meister geworden ist. Das Thier aber bringt gleich sein Meisterwerk hervor ohne Uebung und Unterricht. Es ist also wohl eine weniger edle Lust gemeint. Aber diese würde einer regel- und gesetzmäßigen Produktion eher entgegenwirken. Um nichts besser ist zu sagen: die Biene werde durch Schmerz zum Bau ihrer Zelle getrieben. Aber was durch Antrieb des Schmerzes oder aus Noth geschieht, geschieht auch nur kümmerlich und langsam, dagegen, wie ein älterer Schriftsteller sagt, die Hurtigkeit von einer Kraft kommt, die sich selbst antreibt: so wie denn auch in jenen Produktionen nichts Mühsames oder Stümperhaftes und mit Zwang Entsprungenes wahrzunehmen ist. Freilich kann sich von der anderen Seite auch nur der Poet begnügen, unmittelbar zu der Gottheit seine Zuflucht zu nehmen, wiewohl Virgil in dem bekannten Vers, insofern

er den Bienen nur eine partem divinae mentis zuschreibt, vorsichtiger sich äußert als Theologen und Philosophen, unter denen einer sich so ausgedrückt: Homo sibi ipsi, Deus brutorum anima, der Mensch ist seine eigne Seele, Gott die Seele der Thiere. Es ist eben auch hier, wie bei der allgemeinen Frage nach der Entstehung des Organischen überhaupt, ein Punkt, über den nichts zu sagen ist als in Folge eines allgemeinen Systems.

Nun haben wir aber angenommen und aus dem Prius alles (versteht sich alles endlichen) Seyns selbst abgeleitet, daß der letzte Zweck alles Werdens in der Natur eben die Verwirklichung des ursprünglichen seyn und nicht seyn Könnenden ist (denn die Materie wird durch den Proceß auch in ein seyn und nicht seyn Könnendes verwandelt, aber eben nur verwandelt). Es ist also außer den bis jetzt in den Proceß eingegangenen Principien noch ein Drittes, das ursprünglich das seyn und nicht seyn Könnende, das an sich selbst Freiheit und Geist — und eben als solches durch den Proceß gesetzt ist — denn in der ursprünglichen Indifferenz, vor der Entscheidung und Ausschließung war es nicht als solches gesetzt. Aber nothwendig nun ist, daß auch dieses sich verwirkliche. Und nicht zu ihrer eignen Verwirklichung wirkt die vermittelnde Potenz, sie negirt das Ungeistige, nicht um sich, sondern um den Geist an dessen Stelle zu setzen, und überhaupt ist der letzte Zweck der Processes, daß eben das, was von Anfang das wahrhaft Seyende (nämlich die höchste Potenz) war — wir bezeichnen es mit A^3 — daß dieses zuletzt und über allem andern auch als das wahrhaft Seyende aufgehe. Die ganze Sphäre des organischen Werdens ist nun aber eben die Verwirklichung dieses A^3, welches wir daher in den Thieren noch als ihnen äußerlich und erst im Menschen als ihm immanent, in ihm verwirklicht setzen können. Hier möchte denn nur darin ein Anstand zu liegen scheinen, daß jene Thiere, die sich besonders durch auf gewisse Zwecke gerichtete Handlungen auszeichnen, entfernter vom Menschen stehen und zu den relativ niedersten Ordnungen des Thierreichs gehören. Allein dieser Anstand löst sich wohl durch die Bemerkung, daß ja eben im Menschen der Instinkt und

der Kunsttrieb in dem Sinn, wie er gewissen Thieren zugeschrieben wird, völlig aufhört, und daß also diese besondere Erscheinung nicht gerade in der nächsten Nähe, sondern eher in einer gewissen Entfernung von dem Menschen hervortreten müsse. Zu der Erscheinung des Kunsttriebs möchte eben dieß gehören, daß jenes freie Princip zu dem Thier noch ein mehr äußeres Verhältniß habe, daß in diesem, nur auf höherer Stufe und in Bezug auf A^3 wieder jener noch bloß werkzeugliche Verstand sich zeige, den wir auf der tieferen Stufe auch in den stereometrisch regelmäßigen Gestaltungen der unorganischen Materie erkannten, wobei ich noch bemerken will, daß gerade in den Produkten dieses Kunsttriebs sich wieder das Regelmäßige einfindet, z. B. in dem Sechseck der Bienenzelle. Gerade in jenen stilleren und beschränkteren Thierklassen, wo sich der Kunsttrieb vorzugsweise findet, scheint er also an seiner Stelle, während in den höheren Thierklassen der heftigere Wille, die erweiterte Sphäre ihrer Bewegungs- und Empfindungskräfte diese höher gearteten Thiere leichter zu unregelmäßigen Bewegungen hinreißt, überhaupt diese Thiere schon viel zu selbständig sind, um in jenem bloß werkzeuglichen Verhältniß zu erscheinen. —

Im Anfang dieser ganzen Entwicklung ließen wir die Idee auseinander treten in ihre Momente, damit sie durch Wiederkehr in die Einheit sich verwirkliche. Das Auseinandergehen und successiv Wiedereinswerden dieser Momente ist die Natur. Die Wiederherstellung der Einheit ist ihr Ende und der Zweck der Natur. Die Wiederherstellung der Einheit ist die Verwirklichung der Idee. Die verwirklichte Idee ist der Mensch, und er ist der Intention nach nur diese. In ihm soll das ursprünglich außer-sich-Gesetzte wieder ganz in sich gesetzt und in sich gebracht seyn. Auch das Thier schon ist ein seiner selbst Mächtiges, aber nur auf gewisse Weise und partiell, der Mensch das unbedingt seiner selbst Mächtige. Das sich selbst ganz Besitzende ist das Bewußte. Bewußtseyn ist zu-sich-Gekommenseyn, und setzt daher ein von- oder außer-sich-Gekommenseyn voraus. Im Thier ist der Anfang des zu sich Kommens, des bewußt Werdens, aber dieses Bewußtwerden ist immer nur momentan, für gewisse Zwecke, zu

denen das Thier hingerissen wird, das Thier ist noch immer für etwas anderes da, der Mensch hat keinen Zweck, denn er ist selbst Zweck, er ist nur, um Bewußtseyn zu seyn, und das Bewußtseyn ist der Zweck; der Mensch ist also nichts als Bewußtseyn, und nicht noch etwas anderes. Er ist im Reich des Gewordenen wieder eben das, was die ursprüngliche Idee war; er ist nur die wiederhergestellte, die verwirklichte Idee, also er ist nicht wie alles andere ein Seyendes, sondern wieder das Seyende — (daher selbst auf dem späteren naturhistorischen Standpunkt die Nothwendigkeit, an der Einheit des Menschengeschlechts festzuhalten, die von einigen auch tiefer Denkenden wegen nichts beweisender Gründe allzu leichtherzig aufgegeben worden).

Zu dem Menschen hat das gesammte Weltall mitgewirkt. Wir freilich, die wir jetzt leben, jeder von uns ist nur ein Existirendes, aber der Mensch in der Idee, d. h. sofern er wieder die Idee (nur die verwirklichte) ist, der Mensch so betrachtet, ist das Existirende — das Existirende aber kann nicht mehrmals existiren, also, wenn wir auf den Standpunkt der Entstehung zurückgehen, auch nicht mehrmals hervorgebracht seyn. Der Mensch ist unstreitig aus dem tiefsten Geschöpflichen, d. h. aus dem Stoff, dem Theil der Materie, in welchem die innerste Wurzel der Selbstheit — des für sich (ohne die höheren Potenzen) seyn Wollens des B — überwunden ist, aber darum ist es nicht nothwendig ein partielles oder locales Wesen, es ist das universale Wesen. Weil er das Existirende ist, so waren alle Potenzen des Universums, alle diese getrennten Momente bestimmt, in ihm als in der letzten Einheit zusammenzugehen. Der Mensch soll, als die innigste Zusammenfassung, alle Momente der Welt in sich vereinigen. Wir müssen freilich annehmen, daß die Erde der Entstehungspunkt für den Menschen ist — warum, das wissen wir nicht, es geht in Verhältnisse zurück, die wir nicht übersehen, aber der Mensch ist darum nicht speciell ein Produkt der Erde — er ist ein Produkt des ganzen Processes —, nicht die Erde allein, das ganze Weltall ist bei ihm betheiligt, und wenn aus der Erde, so ist er, um auf dem bisherigen Standpunkt fortzureden, doch nicht ausschließlich für sie, er ist

für alle Sterne, denn er ist für das Weltall, als Endzweck des Ganzen, erschaffen. Wenn er als locales Wesen erscheint, so ist er dieß nicht ursprünglich, er ist localisirt worden: wie? dieß muß durch die Folge sich zeigen. Er ist, wie gesagt, das universale Wesen, und sollte daher nicht an einem bestimmten Punkt, er sollte im Ganzen wohnen, wie einer der Apostel sagt: Unser Wohnort ist im Himmel, d. h. eben im Universum. Denn Himmel bedeutet nichts anderes als das Allgemeine, Universelle, von den Fesseln des Concreten Freie. — — Aber eben damit, daß der Mensch nur wieder die Idee ist, haben wir ausgesprochen, daß ebenso, wie diese für uns der mögliche Ausgangspunkt alles Werdens war, der Mensch Anfangspunkt eines neuen Processes ist. Auf dieselbe Weise, wie die ursprüngliche, kann ja auch die verwirklichte Idee wieder auseinandergehen. Mehr als die Möglichkeit bedarf es nicht, um zu fragen, was in Folge dieser Möglichkeit (nämlich wenn sie sich erfüllt oder zur Wirklichkeit wird) seyn werde. Ob sich dieses findet, ob also das Mögliche zugleich wirklich geworden ist, muß sich in der Erfahrung zeigen.

Ich bemerke aber: was uns bisher beschäftigte, war Naturphilosophie, aber der Mensch ist die Grenze der Natur, und mit einem neuen Anfang gehen wir nothwendig zu einer neuen Welt fort. Diese neue Welt ist die geistige, die Welt des Geistes oder auch die ideale Seite des Universums.

Zweites Buch.

Philosophische Einleitung

in die

Philosophie der Mythologie

oder

Darstellung der reinrationalen Philosophie.

Inhaltsübersicht.

Erstes Buch.

Erste Vorlesung. Titel und Gegenstand dieser Vorlesungen. S. 1. Gang der Entwicklung. S. 5. Erste Erklärungsweise der Mythologie als Dichtung (die M. hat keine Wahrheit). Entwicklung und Kritik dieser Ansicht. S. 10. Erörterung der Stelle des Herodot II, 53: woraus sich das Verhältniß der hellenischen Mythologie zur Poesie ergibt. S. 15. Verhältniß der andern Mythologien, namentlich der indischen zur Poesie. S. 21.

Zweite Vorlesung. Die allegorische Deutung der Mythologie (Wahrheit ist in der Mythologie, aber nicht in ihr als solcher): die verschiedenen Arten derselben, die euemeristische, moralische, physikalische, S. 26; die kosmogonische oder philosophische (nach Heyne). S. 30; die philosophisch-philologische (nach Hermann). S. 34.

Dritte Vorlesung. Versuch einer Synthesis der poetischen und philosophischen Ansicht (Parallele zwischen der Mitwirkung von Poesie und Philosophie bei der Entstehung der Mythologie und der bei der Sprachenbildung). Resultat: die Mythologie ist jedenfalls ein organisches Erzeugniß. S. 47. — Das Erklärende liegt in einem Dritten, das über Poesie und Philosophie. S. 54. Uebergang zur Erörterung der geschichtlichen Voraussetzungen der Mythologie. S. 55. Kritik dieser Voraussetzungen bei den bisherigen Erklärungsarten: 1) daß die Mythologie von einzelnen erfunden sey, S. 56; 2) vom Volk selbst. S. 59. Hauptinstanz gegen die letztere — außer der Verwandtschaft der verschiedenen Mythologien —, daß ein Volk erst mit seiner Götterlehre entsteht. S. 61. Resultat: die Mythologie keine Erfindung.

Vierte Vorlesung. Die religiösen Erklärungen der Mythologie (Wahrheit ist in der Mythologie als solcher). S. 67. Verschiedene Arten derselben, die noch nicht für wirklich religiöse gelten können (D. Humes Annahme. J. H. Voß). S. 68. Erklärung, die vom religiösem Instinkt ausgeht, wobei entweder die Natur herbeigezogen (Naturvergötterung) oder der Polytheismus von der notitia insita allein abgeleitet wird. S. 76. Annahme einer vorausgehenden förmlichen Lehre von Gott, bestritten durch Hume. S. 68. Erklärung aus der Entstellung der geoffenbarten Wahrheit, eines Monotheismus (Lessing. Cudworth. Euemeristische Benutzung des A. T. durch G. Voß. Annahme einer Uroffenbarung. William Jones). S. 83. Fr. Creuzers Theorie. S. 89. Uebergang zu der Frage über den Causalzusammenhang zwischen Völkertrennung (=Entstehung) und Polytheismus.

Fünfte Vorlesung. Die physischen Hypothesen über Völkerentstehung. S. 94. Zusammenhang dieses Problems mit der Frage nach dem Racenunterschied. S. 97.

Ursache der Völkertrennung in einer geistigen Krisis, bewiesen aus dem Conner der Völkertrennung mit der Sprachenentstehung — 1 Mos. 11 —. S. 100. Erklärung jener Krisis und der positiven Ursache der Völkerentstehung. S. 103. Mittel, der Auflösung in Völker zu begegnen, das Einheitsbewußtseyn zu erhalten (Vorgeschichtliche Monumente. Babylonischer Thurm). S. 115.

Sechste Vorlesung. Das Princip der ursprünglichen Einheit: ein allgemeiner, der Menschheit gemeinschaftlicher Gott. S. 118. Nähere Untersuchung darüber, wobei Zwischenerörterung über den Unterschied von simultanem und successivem Polytheismus. S. 123. Entscheidung der Hauptfrage, wer jener gemeinsame Gott war. Begriff des relativen Monotheismus und hieraus Erklärung der Mythologie als eines Processes, in welchem mit der Götterlehre zugleich die Völker und Sprachen in gesetzmäßiger Ordnung entstehen. S. 126. Vergleichung dieses Resultats mit der Annahme eines vorausgegangenen reinen Monotheismus. S. 136. Verhältniß des relativen Monotheismus zur Offenbarung. S. 140.

Siebente Vorlesung. Bestätigung des Bisherigen durch die mosaischen Schriften. S. 144. Bedeutung der Sündfluth. S. 149. Der Monotheismus des Abraham kein absolut unmythologischer. S. 161.

Achte Vorlesung. Weitere Bestimmungen über den Gott der Vorzeit in seinem Verhältniß zum wahren Gott. S. 175. Anwendung auf den Offenbarungs-Begriff. S. 179. Auseinandersetzung des Verhältnisses der vorgeschichtlichen zur geschichtlichen Zeit, woraus der Schluß, daß der Polytheismus keinen geschichtlichen Anfang hat, was mit David Humes Behauptung übereinstimmt. S. 181. Uebergeschichtlicher Vorgang, durch den der relative Monotheismus entstanden ist und letzte Voraussetzung der Mythologie im (von Natur) gottsetzenden menschlichen Bewußtseyn. S. 184. Resultat: die Mythologie ist, subjektiv betrachtet, ein nothwendiger (im Bewußtseyn vor sich gehender) theogonischer Proceß. S. 193.

Neunte Vorlesung. Ueber Ottfried Müllers scheinbar analoge Ansicht von der Mythologie. S. 199. Was das der Philosophie der Mythologie Eigenthümliche bleibe. S. 202. Hiebei Excurs über das Eigenthumsrecht des Autors auf seine Gedanken. Fortgang zur Frage nach der objektiven Bedeutung des theogonischen Processes. S. 204.

Zehnte Vorlesung. Zusammenhang der Philosophie der Mythologie mit anderen Wissenschaften und ihre Wichtigkeit für dieselben: 1) für die Philosophie der Geschichte. S. 228. 2) für die Philosophie der Kunst. S. 242. 3) für die Philosophie der Religion. S. 244.

Zweites Buch.

Eilfte Vorlesung. Im Alterthum keine philosophische Religion möglich. S. 257. Das Christenthum setzt die freie Religion nicht unmittelbar. Katholicismus. Reformation. S. 260. Die natürliche Theologie S. 263. Auflösung der alten Metaphysik. S. 266. Uebergang zur philosophischen Entwicklung selbst. Diese historisch bis Spinoza, spekulativ bis zum Begriff des Seyenden gehend. S. 27.

Zwölfte Vorlesung. Historischer Fortgang durch Locke, Hume, Leibniz. Bedeutung von Lessings Spinozismus. S. 277. Jacobis Vernunftwissen. S. 280. Kants Kritik. Das Ideal der reinen Vernunft. S. 282. Hieran sich anknüpfend die Deduction der Momente des Seyenden. S. 288. Verhältniß dieser Momente zum Seyenden selbst. S. 291.

Dreizehnte Vorlesung. Das Seyende selbst = Princip. Zu diesem ist nicht deductiv, sondern inductiv zu kommen. S. 295. Erörterung über die Elemente dieser Induction als im reinen Denken zu finden (nicht aus der Erfahrung, nicht in psychologischen Thatsachen) vermittelst des Grundsatzes des Widerspruchs. S. 297. Logische Erörterungen über diesen Grundsatz. S. 304. Zahlen in der Philosophie (Trichotomie). S. 312. Fortgang der philosophischen Entwicklung vom Seyenden (den Elementen) zu dem was das Seyende Ist. Das ontologische Argument. S. 313.

Vierzehnte Vorlesung. Die inductive Methode, die den Stoff aus dem reinen Denken nimmt, entsprechend der dialektischen. S. 321. Darstellung der letzteren nach Platon, wobei nähere Bestimmungen über das Verhältniß der Elemente des Seyenden zum Seyenden selbst, insbesondere über ihre Möglichkeit, als selbstständige Principien hervorzutreten. S. 322. Uebergang zu Aristoteles. S. 336.

Fünfzehnte Vorlesung. Die dialektische Methode nach Aristoteles: 1) negativ in seinen Vorwürfen gegen die Dialektik und Sophistik. S. 340. 2) positiv in seiner Lehre von den ἀπλοῖς. S. 349. Historisches und speculatives Resultat: die schlechthin einfachen Elemente sind nur durch reines Denken zu gewinnen. S. 354. Die Dialektiker zur Zeit des Aristoteles. S. 357.

Sechzehnte Vorlesung. Allgemeine Erörterung über den höchsten Gegenstand. S. 360. Aufgabe der neu entstehenden ersten (rationalen) Philosophie. S. 363. Ausgang derselben von der Indifferenz, Stoff derselben die absolute Idee (Gott und Welt in Eins). S. 366. Charakterisirung des Identitätssystems (Kant, Fichte) und seines Pantheismus. S. 368. Begriff der reinrationalen Philosophie, ihre Vergleichung mit der Mathematik. S. 376. Wiefern die erste Wissenschaft nicht bloß Wissenschaft des Allgemeinen. Verhältniß des Aristoteles zu dieser Frage. S. 377. Allgemeines über Aristoteles.

Siebenzehnte Vorlesung. Fortgang zur Exposition der rationalen Philosophie. Die Principe werden, ins Seyn erhoben, zu Ursachen. Das Verhältniß der drei Ursachen (Potenzen) zu einander. S. 386. Parallelisirung derselben mit den Ursachen bei Platon, S. 391, bei Aristoteles. S. 397. Wie weit ist mit den drei Ursachen zu kommen? (Materie. Quantität. Qualität. Dinge). S. 398. Vierte Ursache. Ihr Verhältniß zu den drei Potenzen, zu Gott. S. 399. Die vierte Ursache = Seele = τί ἦν εἶναι des Aristoteles. S. 402.

Achtzehnte Vorlesung. Recapitulation der vier Principe als Ursachen des Entstehens von allem (der Ideenwelt). Die Seele Mittelglied zwischen dem Concreten und Gott. Platonische Weltseele. Wiefern die Seele im Unbeseelten. Die Seele als Princip = a^0 und ihr Verhältniß zu Gott. S. 416. Das Dilemma einer innergöttlichen oder außergöttlichen Welt. Die Erhebung in die Selbstheit (= Geist. Ciceros quinta quaedam natura). S. 419. Veränderter Charakter der Wissenschaft in Folge der nun folgenden außerintelligibeln Welt. S. 421. Unterschied zwischen der metaphysischen und physischen Materialität (Platon). Wesen der physischen Materie (Kepler), Verhältniß der Idee zur Materie. S. 422. Die Ausdehnung. Raum und Zeit. Verhältniß der Geschöpfe zum Raum. S. 427. Eigenschaft der Materie. Begriff des Körpers. S. 431.

Neunzehnte Vorlesung. Was zu einer Deduction der drei Dimensionen des Körperlichen auffordere. S. 433. Deduction der drei Dimensionen unter Anschluß an Aristoteles. S. 436. Verhältniß der Principe zu den Dimensionen,

insbesondere zu der vierten Ursache (der Seele in ihren verschiedenen Stufen). S. 442. Die physische Seite der Seele. S. 451. Fortgang zum Hyperphysischen der Seele, dem νοῦς (Aristoteles). S. 454.

Zwanzigste Vorlesung. Ueber den Nus des Aristoteles. S. 457. Nus = Geist. Ewige Natur desselben. S. 459. Wesen des Geistes = Wollen. Unterscheidung des ersten (Ur-) Wollens und des Wollens im Individuum. Entstehung der individuellen Seelen. S. 462. Vergleichung dieses Idealismus mit dem Fichteschen; seine Uebereinstimmung mit dem allgemeinen menschlichen Bewußtseyn, so wie sein Zusammenhang mit dem Begreifen einer künftigen Fortdauer. S. 464. Etymologie des Worts μακάριος. Unsterblichkeitstheorie. S. 469. Verhältniß des Aristoteles zur Unsterblichkeitslehre. S. 478. Prometheus als Repräsentant des Gegengöttlichen. S. 481. Die Vernunftwissenschaft lehnt die Frage ab, ob Gott die Handlung des Menschen gewollt, mit welcher er die Welt aus der Idee gesetzt. Rückblick auf den Gang der Vernunftwissenschaft. S. 487.

Einundzwanzigste Vorlesung. Lösung der Antinomie in Beziehung auf Begrenztheit und Unbegrenztheit des Weltalls. S. 490. Paläontologie. Die Geschichte des Erdkörpers eine innere, keine äußere. S. 495. Entstehung des Menschengeschlechts. Einheit desselben. Racenunterschied. Gegensatz des einen göttlichen und der natürlichen Geschlechter. S. 500. Rechtfertigung dieser Ansicht gegen Einwendungen vom philanthropischen Standpunkt. S. 512.

Zweiundzwanzigste Vorlesung. Die Erkenntnißtheorie (der Gegenstand der Seele nicht Gott, sondern das Seyende). S. 516. Unterscheidung des natürlichen Erkennens und der erworbenen Wissenschaft, die sich auf das natürliche Erkennen gründet (alte Metaphysik). S. 522. Uebergang von der Erkenntnißtheorie zur praktischen Philosophie. Deduction des moralischen Gesetzes. S. 527. Unabhängigkeit des Moralgesetzes von Gott (die Δίκη der Alten. Kant). Deduction des Staats. S. 530.

Dreiundzwanzigste Vorlesung. Der Staat nicht Produkt der Freiheit, weil vielmehr deren Urbedingung, also nicht durch Vertrag entstanden. S. 534. Die Genesis des Staats von der geschichtlichen Seite. S. 539. Staat und Gesellschaft und ihre verschiedenen Stellungen zu einander, woraus die verschiedenen Staatsformen. S. 541. Griechenland. Rom. S. 542. Durch das Christenthum wird der Staat Mittel (nicht Zweck) und dem einzelnen die Aufgabe, über den Staat innerlich hinaus zu kommen. S. 546.

Vierundzwanzigste Vorlesung. Verhältniß des Individuums zum Sittengesetz. Unseligkeit des Handels. S. 553. Rückzug in das contemplative Leben (Askese. Kunst. Wissenschaft) und was damit zuletzt dem Ich zu erreichen steht, nämlich Gott in der Idee, als Finalursache. (Gleiches Ziel der alten Philosophie). S. 556. Ende der bloßen Vernunftwissenschaft (der negativen Philosophie). Forderung der positiven Philosophie und Uebergang zu derselben. Charakterisirung der positiven Philosophie. Vorfrage derselben. S. 560.

Abhandlung

über die Quelle der ewigen Wahrheiten. Entwicklung des Fragepunktes. S. 575. Behandlung der Frage bei den Scholastikern. S. 577. Descartes Entscheidung. Bayle gegen Descartes. S. 578. Leibniz Theorie und Kritik derselben. S. 581. Der Hegelsche Rationalismus S. 583. Positive Lösung der Frage mit Anknüpfung an Kants Lehre vom Ideal der Vernunft. S. 584.

Eilfte Vorlesung.

Die philosophische Religion, wie sie von uns gefordert ist, *existirt nicht*. Aber sofern sie durch ihre Stellung die Bestimmung hat, die begreifende der vorausgehenden, von Vernunft und Philosophie unabhängigen Religionen zu seyn, insofern ist sie *Zweck* des Processes von Anfang, also das nicht heut oder morgen, aber doch gewiß zu Verwirklichende und nie Aufzugebende, das so wenig als die Philosophie selbst unmittelbar, sondern auch nur in Folge einer großen und langdauernden Entwicklung erreicht wird.

Alles hat seine Zeit. Die mythologische Religion mußte vorausgehen. In der mythologischen ist die blinde, weil in einem nothwendigen Proceß sich erzeugende, die *unfreie*, die *ungeistige* Religion. Die Offenbarung, diejenige nämlich, die in das Heidenthum selbst einzudringen bestimmt ist (vom Judenthum wurde das Heidenthum bloß ausgeschlossen), die letzte und höchste Offenbarung also, indem sie die ungeistige Religion innerlich überwindet, das Bewußtseyn gegen sie in Freiheit setzt, vermittelt auf diese Art selbst die *freie* Religion, die Religion des Geistes, die, weil es ihre Natur ist nur mit Freiheit gesucht und mit Freiheit gefunden zu werden, nur als philosophische sich vollkommen verwirklichen kann.

Die philosophische Religion ist demnach durch die geoffenbarte *geschichtlich* vermittelt. Der mythologische Proceß erreicht im hellenischen Bewußtseyn sein Ende und die letzte Krisis; wir sahen an diesem Punkt den ersten Schimmer einer Philosophie hervorbrechen, welche die Mythologie zu begreifen suchte; aber ihr *Grund* wurde damit nicht aufgehoben,

das Resultat des Processes bleibt im Bewußtseyn, die vollkommene Befreiung wird von den Mysterien selbst, deren Ausbildung Herodotos Philosophen (σοφισταῖς) zuschreibt, in die Zukunft verwiesen. In der mythologischen Religion hat sich das ursprüngliche Verhältniß des Bewußtseyns zu Gott in ein reales und bloß natürliches verwandelt; von dieser Seite wird es als ein nothwendiges empfunden, und doch ist es von der andern ein vorübergehendes, das in sich selbst die Forderung eines höheren enthält, durch das es aufgehoben und so erst sich selbst verständlich werden soll. Dieß ist der tragische Zug, der durch das ganze Heidenthum geht. Das Gefühl jener Forderung, und damit eines Zukünftigen, nothwendig Bevorstehenden und doch jetzt nicht Erkennbaren, mag man in einzelnen Aeußerungen bei Platon zu erkennen glauben, und darin, wenn man will, Ahndungen des Christenthums sehen. Sokrates, der feindseliger Absichten gegen die alten Götter beschuldigt war, erkennt diese für die Gegenwart so weit an, daß er den eines Entschlusses wegen zweifelhaften Xenophon an das delphische Orakel verweist, und seinen Schülern befiehlt, nach seinem Tode wie für die Genesung von einer schweren Krankheit dem Asklepios einen Hahn zu opfern. Aristoteles von allem Ahndungsvollen in Platon frei, äußert zwar im Anfang der Metaphysik: auch der Philosoph sey ein die Mythen Liebender wegen des Wunderbaren, das sie enthalten, und er kann es nicht lassen, von Zeit zu Zeit seinen Blick nach der Mythologie hinzuwenden; aber daß ihn die Mythologie als eine unvollendete Thatsache anläßt, der nichts für die Wissenschaft abzugewinnen ist, erhellt daraus, daß er, dessen Geist alles in der Erfahrung Gegebene aufs Großartigste umfaßt, nie daran gedacht hat, seine Untersuchungen auf religiöse Thatsachen und Erscheinungen auszudehnen. Welch ein Werk, wenn Aristoteles ebenso wie die verschiedenen Staatsverfassungen auch die verschiedenen Religionen der Völker darstellte, von denen in weite Fernen hin er durch seinen königlichen Schüler nicht weniger Kunde erhalten konnte, als von Thieren entlegener Himmelsstriche[1]! Einmal jedoch und

[1] Macrob. Sat. I, 18 in. steht: „Aristoteles, qui Theologumena scripsit.

gewissermaßen im Höhepunkt seiner Metaphysik läßt er seine Meinung über die Mythologie erkennen. Wenn man von dem, was die ganz Alten (*παμπάλαιοι*) in Gestalt des Mythos (*ἐν μύθου σχήματι*) hinterlassen haben, nur das nehme, daß sie die ersten Substanzen (*τὰς πρώτας οὐσίας*) Götter nennen, das Andere aber, daß sie die Götter in menschlicher Gestalt oder anderen lebenden Wesen ähnlich vorstellen, nur in Rücksicht auf den großen Haufen und fürs gemeine Leben hinzugefügt annehme, so müsse man das Erste für göttlich gesagt erklären, und es seyen in diesem Betracht wahrscheinlicher Weise, da jede Kunst und jede Philosophie mehr als einmal, soweit es jederzeit möglich gewesen, erfunden worden und wieder verloren gegangen, auch jene Meinungen als solche Ueberbleibsel (*λείψανα*) bis auf unsere Zeit gerettet worden [1]. So konnte er denn freilich keine Quelle von Erfahrungserkenntniß in der Mythologie sehen, nicht mehr wenigstens als in den Meinungen der Philosophen vor ihm, zu denen er auch den Hesiodos stellt [2], mit dem einzigen Unterschied, daß er diesen zu den mythisch Philosophirenden (*μυθικῶς σοφιζομένους*) zählt, mit welchen tiefer sich einzulassen nicht lohne, nicht zu den beweisend zu Werk Gehenden (*δι' ἀποδείξεως λέγοντας*) [3]. Wie die späteren philosophischen Schüler (Stoiker und Epikureer) die Mythologie zu erklären gesucht, haben wir seiner Zeit gesehen; allein von Erklärung im Allgemeinen ist hier nicht mehr die Rede, sondern davon, ob irgend eine Philosophie oder philosophische Schule die Mythologie als Religion und zwar in ihrer Eigentlichkeit zu begreifen gewußt habe. Nenne ich nun hier die Neuplatoniker, so wäre es leicht, ihre allegorischen Erklärungen mythologischer Vorstellungen als Beweise anzuführen, wie sie sich gegen diese eben ganz als Rationalisten

Apollinem et Liberum patrem unum eundemque Deum esse asseverat". Zu zweifeln an der Richtigkeit des Namens; auch Theophrast soll eine *ἱστορία περὶ θεῶν* geschrieben haben. Diod. Lib. V, 48.

[1] Metaph. XII, 8 (p. 254, 5 ss. ed. *Brandis*). Diese Ausgabe ist auch den späteren Citaten aus der Metaphysik zu Grunde gelegt.

[2] Zu Parmenides I, p. 13, 8.

[3] L. 11, p. 53, 13 ss.

verhielten. Weil sie jedoch, wie früher bemerkt, um dem Christenthum mit gleicher Macht zu begegnen, sich gewissermaßen genöthigt sahen, der alten Götterlehre einen höheren geistigen Inhalt zu geben, suchten sie dieses auf zweierlei Weise zu bewerkstelligen, einmal, indem sie ihrer Philosophie selbst das Ansehn einer Mythologie zu verschaffen sich bestrebten, wobei freilich letztere nicht viel zu gewinnen hatte, wie wenn Plotinos die höchsten Principien seiner Philosophie mit Uranos, Kronos, Zeus verglich oder ihnen diese Namen gab, sodann, indem sie die Mythologie selbst als eine Art von Philosophie erklärten, nur (worin sie allerdings bestimmtere Einsicht als Aristoteles zeigten) als unbewußte, natürliche (αὐτοφυὴς φιλοσοφία), wie sie Julianus wirklich genannt hat; allein in gleichem Verhältniß hatte sie aufgehört, ihnen Religion zu seyn, weßhalb die nach Porphyrios Gekommenen theurgische, magische Ceremonien, Opfer, Beschwörungen und ähnliche Handlungen mit der Philosophie in Verbindung zu setzen anfingen. Ob aber die Neuplatoniker überhaupt, durch das Christenthum gedrungen die überlieferte Götterlehre als Wahrheit zu behaupten, nicht dadurch und durch das Ekstatische der Mythologie selbst zu der Meinung geführt worden, daß nur in einer ebenfalls ekstatischen (über die Vernunft hinausgehenden) Philosophie die Mittel diese zu begreifen gefunden werden können, überhaupt nur Ekstase der neueren Zeit und ihrer Aufgabe gewachsen seyn, diese Frage würde sich besser in Folge späterer Entwicklungen aufwerfen lassen. Welche Annäherung zu einer philosophischen Religion aber man auch den Neuplatonikern zuschreiben möchte: es würde gegen unsere Behauptung, daß diese nur durch das Christenthum vermittelt wurde, nichts beweisen, denn die Neuplatoniker gehören nicht mehr dem reinen Alterthum, sondern der Uebergangszeit an, und sind bereits von dem Geist des Christenthums angeweht, wie sehr sie sich ihm auch verschließen und entgegensetzen.

Aber auch nur vermittelt ist durch das Christenthum die freie Religion, nicht unmittelbar durch dasselbe gesetzt. Das Bewußtseyn muß ebenso wieder von der Offenbarung frei geworden seyn, um zu jener fortzugehen. Auch die Offenbarung wird wieder eine Quelle zunächst unfreiwilliger Erkenntniß. Als Negation des Heidenthums und

in diesem Gegensatz zu ihm wirkt das Christenthum selbst auch als reale, unbegriffene Macht (denn nicht durch „vernünftige Reden menschlicher Weisheit" wurde das Heidenthum überwunden); dem äußerlich noch mächtigen gegenüber mußte für eine gewisse Zeit das Christenthum selbst auch zur äußeren und blinden Gewalt werden — in der Kirche, deren frühere erdrückende Macht ein noch nicht ergründetes Geheimniß ist, inwiefern sie kein bloßes Werk menschlicher Willkür, wie man gewöhnlich sich vorstellt, seyn konnte; es war die Macht, die das Christenthum dem Heidenthum ausgezogen hatte, um sie selbst an sich zu nehmen [1]. Es kommt indeß die Zeit, wo nach völliger Ueberwindung des Heidenthums das Christenthum seine Spannung gegen dasselbe verliert, und bis dahin Princip unfreiwilliger Erkenntniß, nun selbst Gegenstand freiwilliger Erkenntniß wird und insoweit nun mit dem Heidenthum auf die gleiche Linie tritt. Vorzeichen dieses Gleichgewordenseyns waren die plötzlich erwachte Begeisterung, ja Liebe für das klassische Alterthum, in dem die christliche Bildung keinen Gegensatz mehr sah, der große Umschwung der Künste, das Verlassen der kirchlich überlieferten Typen gegen eine menschliche, natürlich insofern als heidnisch oder profan erscheinende Darstellung der christlichen Gegenstände, der freie Verkehr mit dem Heidenthum, der Standpunkt der großen Literatoren des fünfzehnten und sechzehnten Jahrhunderts, denen Heidenthum und Christenthum nahezu als gleichgültig erschienen, indem sie beide gewissermaßen unter sich sahen, wie wenn Cardinäle der heiligen Kirche im Namen des Pabstes sprechend denselben „Stellvertreter der unsterblichen Götter auf Erden", die heilige Jungfrau selbst Göttin zu nennen nicht anstanden [2]. Solcher Leichtsinn ließ das noch tiefer ins Innere der Kirche gedrungene Heidnische übersehen; als ein solches erschien die mächtige, hochbevorrechtete Priesterschaft, die sich im Christenthum neu erhoben, erschien das beständige Opfer, erschienen die Büßungen, Kasteiungen, Beschwörungen, der auf äußere und todte Formen gegründete

[1] θριαμβεύσαν αὐτὴν ἐν αὐτῷ könnte man sagen mit Anwendung von Col. 2, 15.

[2] Bekannte Ausdrucksweise des Cardinal Bembi, s. Lipsii Epist. 37. Centur II.

Gottesdienst, erschien die Engel-, die Märtyrer-, die Heiligenverehrung den Urhebern der Reformation, die diesem heidnisch gewordenen das ursprüngliche Christenthum aus der Zeit, wo es selbst noch vom Heidenthum unterdrückt sich rein und frei von ihm erhalten hatte, sammt den Aussprüchen der Apostel entgegensetzten, welche theils selbst hinausgesehen hatten in ein Reich der vollkommenen Freiheit, das sie als Ziel bezeichneten, theils das Zwischenreich eines unausbleiblich zu erwartenden Widerchristenthums vorhergesagt hatten.

Die Kirche konnte sich als fortdauernde, immer gegenwärtige Offenbarung geltend machen; aber die Offenbarung, die in Folge der Reformation nur noch als eine vergangene, durch schriftliche, unter nicht auszuschließenden Zufälligkeiten entstandene Denkmäler zu uns spricht, war unvermeidlich der Kritik ausgesetzt, die von den Denkmälern zum Inhalt fortgehend, erst vielleicht nur die Wahrheit der gegebenen, aber bald auch die Möglichkeit einer Offenbarung bestreitet. Durch einen unaufhaltsamen Fortschritt, zu dem das Christenthum selbst mitwirkte, mußte das Bewußtseyn, nachdem von der Kirche, auch von der Offenbarung selbst unabhängig werden, aus der unfreien Erkenntniß, in der es auch gegen diese sich noch befand, in den Stand des gegen sie vollkommen freien, zunächst nun freilich erkenntnißlosen Denkens versetzt werden. Bei diesem, dieser inhaltslosen Freiheit, mit der auch jetzt manche alles gethan wähnen, konnte es sein Bewenden nicht haben. Eine neue Entwicklung mußte also folgen.

Nun ist das, was der Offenbarung insgemein und am unmittelbarsten entgegengesetzt wird, die Vernunft; aber das Bewußtseyn, das sich der Offenbarung entzog, konnte zunächst nur der ihm natürlichen, also ebensowenig freien Erkenntniß anheimfallen — der natürlichen Vernunft, welche, wie der Apostel sagt, vom Geist Gottes nichts vernimmt, sondern zu allem Göttlichen nur ein äußeres und formelles Verhältniß hat, durch welche also das Bewußtseyn nur einer andern Nothwendigkeit, einem andern Gesetz und andern Voraussetzungen, nämlich denen seines unbegriffenen Erkenntnißvermögens anheimfällt [1].

[1] Es war daher nur ein voreiliger und angemaßter Titel, wenn in dem Lande,

Eine auf dieſen natürlichen Vorausſetzungen gebaute Wiſſenſchaft hatte indeß nicht erſt nach der Losſagung von der Kirche zu entſtehen. Unter der Bedingung, daß ſie keinen Anſpruch machte, den Inhalt der geoffenbarten Religion als einen begriffenen zu beſitzen, alſo philoſophiſche Religion in dieſem Sinne zu ſeyn, war ſie von der Kirche, der noch unerſchüttert herrſchenden, ſelbſt nicht allein zugelaſſen, ſondern ſogar begünſtigt; dieſe Wiſſenſchaft exiſtirte in der ſcholaſtiſchen Metaphyſik, welche eine im eben bezeichneten Sinn ſogenannte natürliche oder rationale Theologie (von einer Vernunftreligion war noch nicht die Rede) zu ihrem Schluß und Ende hatte.

Die Natur dieſer Metaphyſik zu verſtehen, muß man wiſſen, daß ſie drei von der Offenbarung unabhängige, voneinander verſchiedene Quellen der natürlichen Erkenntniß, als ebenſo viel Autoritäten zu Vorausſetzungen hatte, nämlich:

a) Die Autorität der allgemeinen Erfahrung, derjenigen, die uns des Daſeyns und der Beſchaffenheit der ſinnlichen Dinge, ſowie des eignen äußern und innern Daſeyns und der bleibenden ſowohl als wechſelnden Beſtimmungen deſſelben verſichert. (Die Offenbarung als beſondere Erfahrung war ſchon durch die erſte Definition der Wiſſenſchaft ausgeſchloſſen, zu der das „seposita revelatione“ gehörte).

b) Die Autorität der allgemeinen, nicht erſt durch Erfahrung erworbenen Principien, die als *κοιναὶ ἔννοιαι*, als dem Bewußtſeyn eingeborne gedacht wurden, und unter denen das Geſetz der Urſache (ſowohl der Urſache überhaupt, als der der Wirkung angemeſſenen Urſache) das weitreichendſte war.

c) Die Autorität der Vernunft als des Vermögens der Demonſtration oder des Schluſſes. Als eine beſondere Quelle von Erkenntniß wurde dieſes angeſehen, inwiefern man annahm, es ſeyen durch Schlüſſe, in welchen jene allgemeinen, den Charakter der Nothwendigkeit an ſich tragenden Grundſätze auf das in der Erfahrung Gegebene,

wo allein die Reformation politiſch vollkommen geſiegt hatte, die erſten, welche nach dem Anſehn der Kirche auch die Autorität der heiligen Schriften und die Offenbarung ſelbſt angriffen, ſich Freidenker (free-thinkers) nannten.

Zufällige angewendet wurden, auch solche Gegenstände erreichbar, die außer aller Erfahrung liegen, z. B. das immaterielle Wesen der menschlichen Seele; insbesondere aber lasse sich auf diese Weise das Daseyn Gottes wirklich erweisen[1].

Denn allein um das Daseyn Gottes war es in dieser Metaphysik zu thun, nicht um die Natur, und gegen das in der Erfahrung Gegebene mußte dieses Daseyn allerdings ein nothwendiges seyn. Wenn eine Welt zufälliger Existenzen, insbesondere eine im Ganzen und im Einzelnen als zweckmäßig sich erweisende gegeben ist, so muß eine letzte Ursache und selbst eine intelligente und frewollende angenommen werden, aber in sich selbst hat diese Ursache darum keine Nothwendigkeit zu existiren. Man mußte freilich nach der Hand sagen: das, was die letzte Ursache von allem enthält, kann nicht selbst wieder zufällig existiren, noch eine Ursache seines Daseyns außer sich haben, also existirt es nothwendig, wohlzumerken, wenn es existirt; aber daß es existirt, ist keine Folge dieser Argumentation, sondern dabei immer schon vorausgesetzt. Der Beweis dafür war also kein anderer, als wie er auch für das Daseyn irgend eines anderen einzelnen, nur nicht in unmittelbarer Erfahrung gegebenen Objects (z. B. eines noch nie gesehenen Planeten) sich geben ließe. An sich war Gott bloßes Object der Erfahrung, reines Einzelwesen, der Schluß nur Ersatz der wirklichen, für den natürlichen Menschen unmöglichen Erfahrung. Dem angeblich apodiktischen Argument, das von der Idee, dem was Gott ist, ausgehend, dessen Existenz, daß er ist, folgert, dem darum ontologisch genannten Argument hatte selbst das große Ansehen des berühmten Kirchenlehrers Anselmus keinen Eingang in die herrschende Metaphysik verschaffen können. Die großen

[1] „Causae certitudinis in philosophia sunt experientia universalis, principia et demonstrationes. — Demonstrativa methodus progreditur ab iis quae sensui subjecta sunt et a primis notitiis, quae vocantur principia. — Philosophia docet, dubitandum esse de his, quae non sunt sensu comperta, nec sunt principia, nec sunt demonstratione confirmata". Diese aus Melanchthons Vorrede zu den Locis theologicis zusammengestellten Worte zeigen, worauf der Zusammenhang der alten Metaphysik beruhte.

Scholastiker, wie Thomas von Aquino, ließen es nicht zu, es blieb bei den Beweisen, von denen die Erfahrung ein Element ist und von denen die Späteren — nicht erst Gabriel Biel sondern schon Occam — erklärten, daß sie nur Probabilität, keine apodiktische Gewißheit gewähren. Wurde die Schlußwissenschaft der Metaphysik demungeachtet rationale Theologie genannt, so war es, weil unter Vernunft als Gegensatz der Offenbarung das Ganze der dem Menschen natürlichen Erkenntniß, insoweit also auch die Erfahrung, begriffen war. Als besondere Quelle der Erkenntniß hatte die Vernunft auch in der Metaphysik bloß formale oder instrumentale Bedeutung, und in diesem Sinn als bloßes Vermögen zu schließen, konnte sie dann um so weniger in der eigentlichen, auf die Autorität der Offenbarung sich stützenden Theologie eine andere als die bloß dienende Rolle ansprechen; es war nur eine Unwissenheit, wenn man aus dieser der Vernunft angewiesenen Stellung der christlichen Theologie einen Vorwurf machen wollte [1].

Diese Bedeutung also der mittelalterlichen Metaphysik muß man wohl aufgefaßt und verstanden haben, um den Uebergang in die folgende, die neuere Zeit zu verstehen. Denn, gerade wie zuvor von der Offenbarung (wenigstens formell), sollte das Bewußtseyn auch wieder von der natürlichen Erkenntniß frei werden. Denn nicht umsonst haben wir von den verschiedenen Quellen derselben als ebenso viel verschiedenen Autoritäten gesprochen. Das Zeugniß der Sinne, dem wir glauben und auf dem der ansehnlichste Theil unserer Erfahrungserkenntniß beruht, ist die allgemeinste Autorität, der sich jeder blindlings unterwirft, vor der unmittelbar sogar jede andere verstummt. Aber auch den allgemeinen Grundsätzen, von denen wir in unseren Urtheilen bestimmt werden, z. B. dem Gesetz der Ursache und Wirkung, gehorcht unser Inneres fast nicht anders, als der Körper dem Gesetz der Schwere gehorcht [2], wir urtheilen ihm gemäß nicht weil wir wollen oder in Folge eigentlicher

[1] „*Ratio*, quatenus facultatem ratiocinandi infert, *fidei* saltem est *ancilla* et religionis instrumentum, non principium". *C. M. Pfaffii* Institt. Theol. p. 26.

[2] Frage: Wie unterscheidet sich in dieser Hinsicht das Causalgesetz von der reinen Vernunfterkenntniß?

Einsicht, sondern weil wir nicht anders können. Ebenso üben die Gesetze des Vernunftschlusses, ohne daß und ehe wir derselben bewußt sind, über uns eine völlig blinde Gewalt aus. Zuerst nun das Ansehn des Syllogismus — nicht sein Gebrauch überhaupt, aber seine Tauglichkeit zur Erforschung der Principien und der Ursachen, wurde durch Baco bestritten, der von den drei Quellen der Erkenntniß die Sinnenerfahrung als die einzig berechtigte stehen ließ, und von keinem Allgemeinen wissen wollte, als das durch Induction in diesem Sinne gewonnen wäre. Descartes aber hatte dem metaphysischen Schluß selbst den Stoff entzogen, indem er gerade die Realität der Sinnenvorstellungen, auf welche jener zuletzt allein alles bauen wollte, in Zweifel zog, und selbst der objectiven Gültigkeit der allgemeinen Wahrheiten nicht mehr unmittelbar vertrauen wollte. Damit war das ganze künstliche Gewebe der Metaphysik völlig zerrissen. Dieser Riß vervollständigte nur den Bruch, der durch die Reformation in das System der bisher geltenden Erkenntnisse gemacht worden. Sie selbst, mehr aus tief religiöser und sittlicher Erregung als wissenschaftlichem Geist hervorgegangen, hatte die alte Metaphysik unangetastet stehen lassen, war aber eben dadurch unvollendet geblieben. Ein dunkler Drang hatte den Jüngling Descartes auf den Schauplatz des großen politischen Kampfs, den die Reformation in Deutschland zu bestehen hatte, und in die Heerlager ihrer Gegner geführt, und unzweifelhaft wohl in Deutschland hat er die erste Grundlage seines Gedankensystems gefunden. Unter beständigen Betheurungen seiner Anhänglichkeit an die Kirche, deren Urtheil er alle seine Lehrsätze unterwerfen zu wollen erklärte, suchte er ein Asyl in Holland, das er nur verließ, um im äußersten Norden Europas bei der Tochter des Helden, der die Sache der Reformation in Deutschland wieder aufgerichtet hatte, den letzten Wohnsitz anzunehmen, wie er eine warme Freundin seiner Philosophie an der Gemahlin des unglücklichen Fürsten gefunden, gegen den er selbst einst mit am weißen Berg gestanden hatte. Einem solchen, von der Reformation selbst unabhängig gebliebenen Geist war es also bestimmt, den ersten Anstoß zu der vollendeten Befreiung zu geben, der selbst unsere Zeit nur entgegengeht.

Bis jetzt, wenn das Wort im allgemeinen Sinne gesagt wird, versteht man unter Vernunft das bloß natürliche Erkenntnißvermögen, dessen Functionen nicht frei, sondern von gewissen ihm selbst unbewußten Voraussetzungen abhängig sind. Wo es sich dieser Voraussetzungen zwar bewußt ist, aber ohne sie begriffen zu haben, wie in der Mathematik, entsteht eine Art von Wissenschaft, aber in welcher die Vernunft doch nicht völlig bei sich selbst ist, weil sie, wie Platon bemerkt, Voraussetzungen zuläßt, und z. B. das Gerade und Ungerade, Figuren überhaupt, drei Arten von Winkeln und noch anderes annimmt, worüber die Inhaber dieser Wissenschaft weder sich selbst noch andern Rechenschaft geben. Auch in diesen Uebungen oder Künsten, wie er sie nennt (denn Wissenschaften will er sie nicht nennen), ist nach Platon die Vernunft, aber nicht die selbstherrliche, nicht der unmittelbar wirkende Nus, sondern der bloß durchwirkende, Dianoia[1], und wohl vermögen sie, zu dem Intelligiblen, nur der Vernunft selbst Zugänglichen zu ziehen, sie zwingen die Seele, oder gewöhnen sie, des Denkens selbst[2] sich zu bedienen, um zur Wahrheit selbst zu gelangen, ohne daß sie selber diese zu erreichen im Stande wären. Denn solange sie die Voraussetzungen stehen lassen, ohne zu dem, was nicht mehr Voraussetzung sondern das Princip selbst ist, sich zu erheben, träumen sie wohl von dem Seyenden (dem eigentlich Intelligiblen), aber es zu sehen, mit wachenden Augen zu sehen, vermögen sie nicht[3]. Nur wo der Nus durchaus selbstwirkend Stoff wie Form von sich selbst nimmt, ohne durch Fremdartiges außer sich gezogen zu seyn, entsteht Episteme, die eigentliche, das

[1] *Νοῦν οὐκ ἴσχειν περὶ αὐτὰ δοκοῦσί σοί κάιτοι νοητῶν ὄντων μετὰ ἀρχῆς· διάνοιαν δὲ καλεῖν μοι δοκεῖς τὴν τῶν γεωμετρικῶν τε καὶ τὴν τῶν τοιούτων ἕξιν, ἀλλ᾽ οὐ νοῦν ὡς μεταξύ τι δόξης τε καὶ νοῦ διάνοιαν οὖσαν.* De Rep. VI. fin. (nach Orelli).

[2] *Ἄγουσαι πρὸς τὴν νόησιν, ἐλκτικαὶ πρὸς οὐσίαν*, ebendaf. VII, p. 522 P. — *προσαναγκάζουσιν αὐτῇ τῇ νοήσει χρῆσθαι τὴν ψυχὴν ἐπ᾽ αὐτὴν τὴν ἀλήθειαν.* Ebendaf. p. 526 B.

[3] *Ὡς ὀνειρώττουσι μὲν περὶ τὸ ὄν, ὕπαρ δὲ ἀδύνατον αὐταῖς ἰδεῖν, ἕως ἂν ὑποθέσεσι χρώμεναι ταύτας ἀκινήτους ἐῶσι, μὴ δυνάμεναι λόγον διδόναι αὐτῶν.* Ebendaf. p. 533 C.

Intelligible und das Princip selbst erreichende Wissenschaft. Diese also ist das unmittelbar dem Nus Folgende, nach ihr ist die Dianoia, in der ja der Nus auch noch ist, nur nicht in seiner Reinheit [1]. Dem Nus entgegen steht nun aber die bloße Meinung (δόξα), unter dieser der Glaube (πίστις) und die Muthmaßung (εἰκασία), so daß der Glaube der Episteme, die Muthmaßung der Dianoia (der die sogenannten apodiktischen Wissenschaften erzeugenden Erkenntnißweise) [2] entgegensteht.

Nach diesen Erläuterungen darf ich als verständlich annehmen, wenn ich sage: es mußte der älteren und der neueren Metaphysik, die wir Bedenken tragen müßten auch nur als Dianoia im platonischen Sinn zu bestimmen, die wir vielmehr, auch nach dem, was so eben bemerkt worden (daß ihre Beweise bloße Wahrscheinlichkeit hervorbringen), weit eher dem Gebiet der Meinung und in diesem theils dem Glauben (dem Vertrauen auf das von den Sinnen Gegebene und auf die allgemeinen Grundsätze) theils der Muthmaßung zuzuweisen genöthigt seyn könnten — es mußte, sage ich, dieser Metaphysik ein Bestreben folgen, über die Autoritäten, auf welchen dieselbe beruhte, und die selbst nur ebenso viele unbegriffene Voraussetzungen (im platonischen Sinn) waren, hinauszugehen, um zu der Wissenschaft zu gelangen, die das Erzeugniß der Vernunft selbst ist, der Vernunft, inwiefern sie selbst das ursprüngliche, nichts außer sich bedürfende, von sich aus vermögende Erkennen ist.

Einem fremden Gesetz unterworfen war die Vernunft in der mythologischen Religion, ebenso ist sie es im Glauben an die Offenbarung als bloß äußere Autorität, worein unleugbar die Reformation zuletzt ausgeartet. Aber sie ist nicht weniger unfrei, indem sie der unbegriffenen natürlichen Erkenntniß folgt, und ein nothwendiger Fortschritt ist es, daß sie auch gegen diese sich in Freiheit setzte. Wenn sie aber so sich

[1] Im Phädon ist Platons Sprachgebrauch noch weniger scharf bestimmt; dort braucht er αὐτῇ τῇ διανοίᾳ (p. 65 E.), αὐτῇ καθ' αὐτὴν εἰλικρινεῖ τῇ διανοίᾳ (p. 66 P.), wo er später αὐτῇ τῇ νοήσει (s. die vorletzte Anm.), auch αὐτῇ νοήσει de Rep. VII, p. 532 A. sagt.

[2] De Rep. VII, p. 533 E. ss.

selbst zurückgegeben, in ihrer Lauterkeit, Einfalt und vollkommenen Autonomie nicht müßig weilen kann, sondern ebenfalls Wissenschaft erzeugt, so kann diese nicht mehr eine besondere Wissenschaft seyn, dergleichen die mathematischen Disciplinen sind und im Grund auch die Metaphysik war; als Erzeugniß der Vernunft selbst kann sie auch nur die Wissenschaft selbst, die Wissenschaft im Sinne Platons seyn, die, welche er in diesem Zusammenhang Sophia nennt; wir aber, weil doch nicht sogleich als ihr Begriff auch sie selbst gegeben ist, wollen sagen: von da an werde Wissenschaft gesucht, die Weisheit ist; Philosophie sey der angemessene Ausdruck erst für die Stufe nach der Metaphysik, wenn die Autoritäten, auf denen diese beruht, ihr unbedingtes Ansehn zu verlieren anfangen, und der Erste, der die Wissenschaft in diesem Sinn gesucht, sey Descartes gewesen. Inwiefern sodann dieses Suchen zugleich das Bestreben ist, über alles, was bloß Voraussetzung ist, zu dem durch sich selbst gewissen Anfang zu gelangen, von dem aus erst mit Sicherheit die gesuchte Wissenschaft sich erzeugen lasse, sey Descartes zugleich der, welcher zuerst das Princip in diesem Sinn gesucht. Die alte Metaphysik hatte keinen gemeinschaftlichen Mittelpunkt, kein Princip, von dem sich ihr alles ableitet, sie glich der Mathematik durch die Zufälligkeit ihres Fortschreitens und darin, daß sie, wenn auch immer auf Vorausgegangenes sich stützend, doch im Grunde mit jedem neuen Gegenstand von vorn anfing.

Hiemit also ist offenbar ein neuer Schritt zur Verwirklichung der freien Religion geschehen, die wir ja zum voraus auch die philosophische genannt haben. Es ist, ebenfalls zum voraus, glaublicher, daß die von allen bloßen Voraussetzungen freie, schlechthin von vorn anfangende Wissenschaft (man könnte sie selbst mit einem christlichen Ausdruck die ἐπιστήμη ἄνωθεν γεννηθεῖσα nennen), es ist glaublicher, sage ich, daß diese weiter und auch zum Begreifen des Christenthums eher hinanreiche, als die, welche bei dem bloß Abgeleiteten stehen geblieben ist. Auch das Christenthum verlangt Ueberwindung, aber nicht der Vernunft selbst (denn dann hörte alles Begreifen auf), sondern der bloß natürlichen. Christus preist den Vater, daß er es den Weisen und

Verständigen verborgen, aber den Unmündigen geoffenbart habe (*ὅτι ἀπέκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν, ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις*. Matth. 11, 25). Diesen Unmündigen aber, welche könnten ihnen ähnlicher seyn, als die nichts Wissenden, wie Sokrates ein Nichtswissender ist (im reinen Denken ist noch nichts vom Wissen), die im Erkennen ganz auf die ursprüngliche Einfalt zurückgegangen. Und wenn der Apostel mit denselben Worten alle geistliche Weisheit und Verständigkeit (*πᾶσαν σοφίαν καὶ σύνεσιν πνευματικὴν*) den Seinen erfleht [1], so können die Weisen und Verständigen (*σοφοὶ καὶ συνετοὶ*) in den Worten Christi doch nur die bloß natürlich Weisen und Verständigen seyn. Die christlichen Theologen in ihren Erörterungen über Vernunft unterscheiden selbst zwischen verdunkelter und erleuchteter Vernunft. Verdunkelt ist aber auch dem Platon der Nus in der bloßen Dianoia; denn er sagt: für die mathematischen Disciplinen, die er oft Wissenschaften genannt aus bloßer Gewohnheit, müsse er etwas finden, das dunkler sey als Wissenschaft, erleuchteter als bloße Meinung, und eben dieß sey Dianoia [2], wo ein angenommener zwar, aber intelligibler und der Vernunft durchsichtiger Stoff dieser unmittelbar durchzuwirken erlaubt. Wo nun im Neuen Testament von Vernunft in weniger günstigem Sinn die Rede ist, steht eben auch Dianoia [3], nie wird *λόγος*, wohl aber werden häufig die *λογισμοί* (2. Cor. 10, 5) genannt, Schlüsse, die ebenfalls zur bloß natürlichen Erkenntniß gehören. Wenn aber Paulus von dem Frieden Gottes sagt, daß er höher ist als alle Vernunft [4], höher also auch als die, in welcher nichts Verdunkelndes mehr ist, die nur sie selbst ist, oder wenn derselbe Apostel Christi Liebe als alle Erkenntniß übertreffend beschreibt [5], so kann hierin liegen, daß

[1] Col. 1, 9.

[2] *Ἑναργέστερον μὲν ἢ δόξης, ἀμυδρότερον δὲ ἢ ἐπιστήμης*, de Rep. VII, p. 533 D.

[3] Z. B. Col. 1, 21. (Eph. 2, 3 der Pluralis *αἱ διάνοιαι*). Die beiden sind dem Apostel *ἐσκοτωμένοι* (vulg. *ἐσκοτισμένοι*) *τῇ διανοίᾳ*, Eph. 4, 18.

[4] *ἡ ὑπερέχουσα πάντα νοῦν*, Phil. 4, 7.

[5] *ἡ ὑπερβάλλουσα τῆς γνώσεως ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ*, Ephes. 3, 19, wobei *τοῦ Χριστοῦ* offenbar genit. subj.

allerdings ihm etwas höher ſteht, als auch die wahre, das Chriſtenthum in ſeiner ganzen Wahrheit begreifende Erkenntniß, nämlich die große Sache ſelbſt; denn darauf iſt er vor allem bedacht, daß dieſe Sache bleibe und nicht zur bloßen Vorſtellung werde, *ἵνα μὴ κενωθῇ ὁ σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ* (1. Cor. 1, 17). Aber es iſt ja auch nicht geſagt, daß jene von reiner Vernunft erzeugte Wiſſenſchaft das ſchlechthin Letzte ſey und worüber nichts hinausgehe. Wie dem aber ſeyn möge, und wenn in uns ſelbſt etwas alle Vernunft Uebertreffendes liegen ſollte, ſo wird von dieſem erſt dann die Rede ſeyn können, wenn die Vernunftwiſſenſchaft bis an ihr Ziel geführt iſt, davon ſie aber noch weit entfernt iſt. Und eben dieſe Hinausführung wird unſere erſte Aufgabe ſeyn. Dieß iſt ein weiter Weg, der vor uns liegt, aber ich ſage dieß abſichtlich, damit die, welche geſonnen ſind, uns zu folgen, ſich zum voraus mit der nöthigen Kraft und Ausdauer rüſten, die andern aber, welche dieß nicht wollen oder nicht vermögen, bei Zeiten zurückbleiben. Denn wie im Leben, ſo gibt es auch in der Wiſſenſchaft eine Feigheit und einen Muth des Entſchluſſes, und bei jeder ſchwierigen Beſteigung einer Höhe werden die Schwächlinge auf der Mitte des Weges erſchöpft zurückbleiben.

Wir lenken daher jetzt auf Descartes zurück, der den erſten Anſtoß gegeben zu dieſer von der Vernunft ſelbſt erzeugten Wiſſenſchaft, und der vor allem den ſelbſt nicht vorausſetzungsartigen, ſondern jede Vorausſetzung übertreffenden Anfang ſucht. Sein Weg zum Princip iſt — der Zweifel. Aber weil alles Zweifeln etwas vorausſetzt, und zwar eben das, woran es zweifelt, ſo ſcheint dieſes Mittel doch nicht hinreichend zur vollkommenen Befreiung. „Ich zweifle, ich denke, alſo bin ich", dieß der bekannte Anfang, womit er eine Gewißheit erlangt glaubt, wie ſie über die äußern Dinge nicht ſtattfinde. Aber: ich zweifle an dem Seyn der Dinge außer mir, alſo ſind ſie, iſt ein nicht minder gültiger Schluß. Denn an dem, was überall nicht und auf keine Weiſe wäre, könnte auch nicht gezweifelt werden; daß alſo die Dinge auf gewiſſe Weiſe ſind, folgt allerdings aus dem Schluß; im „Ich bin" liegt aber auch nicht mehr, als daß ich irgendwie und auf gewiſſe Weiſe bin;

diese Weise ist sogar als eine bestimmte erkannt, es folgt sogar nur, daß ich im Actus des Denkens bin, aber nicht, daß außer ihm, — nicht unbedingt: Sum, sondern nur: Sum res cogitans (je suis une chose qui pense). Zweifel sagt zu viel oder zu wenig im Anfang der Philosophie, je nachdem man es nimmt. Das Richtige ist: zurückweisen, als nicht seyend betrachten alles nicht von der Vernunft selbst Gesetzte — auf so lange bis es von dieser aus erkannt und begriffen ist. Dieses Zurückweisen muß aber dem „Ich bin" ebensowohl gelten als dem daß Dinge sind. Denn nicht bloß das mir, sondern das an sich zweifelhafte Seyn wird beiseitgesetzt — nicht für immer, sondern bis seine Zeit gekommen ist. An sich zweifelhaft aber ist alles, was nur ein seyn und nicht seyn Könnendes ist. In der That auch gründet Carteſius durchaus nichts auf diese, wie die neuesten Enkomiasten unter seinen Landsleuten sagen, psychologische Thatsache. Wahr wird ihm das im „Ich bin" ausgedrückte Seyn, und wahre Gewißheit erhält es für ihn selbst doch erst durch den Zusammenhang mit dem, dessen Daseyn weder auf Erfahrung noch auf Schlüssen beruht (dieß alles ist als zweifelhaft erklärt), sondern das ihm in Folge seines bloßen Gedachtseyns Ist, gewiß ist im reinen Denken, ohne daß dieses aus sich selbst herausgeht, und nach dem allgemeinen Grundsatz des sich nur zu sich selbst verhaltenden Denkens (dem sogenannten Grundsatz des Widerspruchs). Das so Gewisse ist ihm Gott, weil in diesem das schlechthin vollkommene Wesen gedacht ist, und er dieses nicht wäre, wenn er nicht existirte.

Man sieht: Descartes will die Existenz Gottes als die im reinen Denken gesetzte. Aber der Gedanke mißlingt ihm, inwiefern er doch einen Mittelbegriff einschaltet (den, daß die Existenz eine Vollkommenheit ist[1]) und einen Schluß formirt. Das ist also nicht der Gegenstand, von dem Platon gesagt, daß ihn die Vernunft selbst berührt[2]. Außerdem

[1] Im kürzesten Ausdruck bei Malebranche: *l'existence étant une perfection*, elle est necessairement renfermée dans celui qui les a toutes. Meditations metaphysiques. Paris 1841. p. 57. — Il suffit de penser (à) Dieu pour savoir qu'il existe; an verschiedenen Orten.

[2] *οὐ αὐτὸς ὁ λόγος ἅπτεται.* De Rep. VI, p. 511 B.

scheint für Descartes an dem inhaltsreichsten Begriff des schlechthin vollkommenen Wesens nichts wichtig, als daß aus ihm die Existenz folge; aber daß Gott „alles in sich einschließt, was von Realität und Vollkommenheit in den andern Wesen ist", scheint vergessen, und des eigentlichen Zwecks, der Wissenschaft, wird nicht mehr gedacht. Wenn Gott das Wesen ist, das alle Realität und Vollkommenheit in sich vereinigt, so war es unerläßlich zu zeigen, wie aus einem solchen Wesen diese Welt von Einschränkungen und Negationen hervorgehe, die wir in der Erfahrung antreffen. Allein Descartes bricht ab, und auf das, um dessen willen doch eigentlich das unzweifelhaft Seyende gesucht worden, das Begreifen des zweifelhaft Seyenden, verzichtend, gründet er sein Fürwahrhalten der Dinge und selbst der ewigen Wahrheiten, namentlich der mathematischen, auf einen Glauben, auf den nämlich, daß Gott, weil er als das vollkommenste nothwendig auch das wahrhaftigste Wesen sey, ihn nicht betrügen werde; und vollends wie er in die specielle Physik übergehend, als Postulat annimmt [1], daß Gott die Materie erschaffen und gleich anfänglich in soviel möglich einander gleiche, doch nicht runde, weil diese den Raum nicht stetig erfüllt haben würden, sondern anders gestaltete Theilchen von mäßiger Größe getheilt habe, da verliert sich vollends jede Spur von Wissenschaft, und man hat Mühe zu glauben, daß dieß derselbe Cartesius ist, der die ersten Meditationen geschrieben.

Nicht viel anders ist es mit dem nächsten Nachfolger, Malebranche, der, wenn er von Gott sagt [2]: er hat alles was möglich, um so mehr Aufforderung hatte, zu zeigen, theils auf welche Weise Gott im Besitz der Allmöglichkeit ist, theils welcher Uebergang von dieser Allmöglichkeit zur Wirklichkeit sey, der insbesondere, wenn er wagt zu äußern (bei seiner sonst bekannten Denkart darf man die Aeußerung wirklich eine kühne nennen), daß auch die Materie Bezug hat auf eine Vollkommenheit, die in

[1] So vollständig findet sich wenigstens bei Spinoza die Sache, der in seinen Cogitatis Metaphysicis dem Cartesischen System eine wissenschaftliche Gestalt zu geben sucht.

[2] Il a tout ce qui est possible. Medit. metaphys. p. 24.

Gott ist[1], um so mehr verpflichtet war, diesen Bezug nachzuweisen und zu erforschen. Aber weder daran denkt er, noch wie es zu der Theilnahme (participation) und unvollkommenen Nachahmung des göttlichen Wesens komme, die er in den Dingen sieht, sucht er irgendwie zu erklären.

Dennoch ist durch Malebranche ein wichtiger Schritt geschehen, wenn er selbst auch dessen Bedeutung nicht erkennt. Denn da wo er auf die Weise seines Vorgängers erklärt, daß Gott alles, was in den Dingen Vollkommenheit ist, in sich begreife, bricht er ab und sagt: er ist mit einem Wort das Seyende (il est en un mot l'Être)[2]. Die Billigkeit verlangt anzunehmen, daß „das Seyende" nicht im generischen Sinn gemeint ist, wiewohl er die Unvorsichtigkeit hat, auch zu sagen: Gott sey la généralité, l'être en général (einmal wenigstens l'être universel), zu welchem Ausdruck ihn wahrscheinlich das Ens der Scholastiker verleitet hatte, das ihnen genus generalissimum ist, von dem sie ausgehen und das sie als das in jedem Betracht Unbestimmte (ens omnimodo indeterminatum) erklären. Die Nachwirkung der früheren Schule zeigt sich durch wörtliche Uebereinstimmung, wo er von der Idée vague de l'être en général spricht, die unserem Geist innig gegenwärtig sey[3]; denn ganz so sprechen die Thomisten von dem ens in genere[4]; und eben dahin ist zu rechnen, wenn er für den positivsten Begriff nur negative Ausdrücke weiß, wie l'être indeterminé, l'être sans restriction. Aber derselbe Malebranche sagt doch auch: Gott ist nicht ein solches oder solches Wesen, er ist weit eher alles Seyende, il est bien plutôt tout être, omne ens oder omnia entia, wie sich die von ihm selbst gebilligte lateinische Uebersetzung ausdrückt[5].

[1] Recherche de la verité, L. III, Ch. 9.

[2] S. Entretien d'un philosophe Chrétien avec un philosophe Chinois, gleich im Anfang. — Bemerkt sey gelegentlich, daß uns das Seyende auch in der Folge nichts anderes bedeuten wird, als das französische l'Être; wo von jenem die Rede, müßte französisch dieses gesetzt werden.

[3] Rech. de la V. L. III, Ch. 8, nicht bloß in der Aufschrift, sondern auch im Text.

[4] Man vergl. 3. 4, *Rentz* philosophia ad mentem D. Thomae Aquin. gleich die ersten §§.

[5] R. de la V. z. B. III, 9 extr. Entretiens l. c.

Recht verstanden und im ganzen Umfang erfaßt, war dieses, daß Gott das Seyende ist, der wichtigste Schritt, die größte Einsicht gewesen, mit der allerdings ein Wendepunkt eintreten konnte, inwiefern man hiemit aufgegeben hatte, Gott als bloßes Einzelwesen zu wollen, womit sich, wie gesagt, die Beweise der früheren Metaphysik zufrieden gestellt hatten. Gott kann nicht bloßes Einzelwesen seyn, und der Gott, der nicht das Seyende wäre, könnte auch nicht Gott seyn; für das bloße Einzelwesen gibt es keine Wissenschaft. Aber ja nicht bloß zu der Wissenschaft, auch zum Gefühl, ist anders Wahrheit in ihm, hat Gott nur dadurch ein Verhältniß, daß er das allgemeine Wesen ist. Freilich nicht das Seyende im abstracten, bestimmungslosen, sondern im bestimmungsvollsten Sinn, das Seyende, dem nichts fehlt was zum Seyn gehört, das vollendet Seyende, τὸ παντελῶς ὄν, wie es Platon genannt hat[1].

Descartes wollte das im reinen Denken, insofern unabhängig von discursiver Wissenschaft, gesetzte Seyn als Anfang, aber der unvollkommen verstandene Anfang ließ den wahren Fortgang nicht finden und blieb für die Wissenschaft selbst ohne Folge. Gott ist das Seyende (in eben bestimmtem Sinn), sagt nicht eigentlich: Gott Ist; es ist, wie Sie selbst sehen, kein Existentialsatz, sondern ein bloßer Attributivsatz. Aber dieses das-Seyende-seyn ist auch ein Seyn, nur eben nicht das Seyn Gottes überhaupt, wie Descartes es durch das sogenannte ontologische Argument bewiesen haben wollte, sondern eben nur das im reinen Denken gesetzte; wir können es auch das reine Vernunftseyn oder das in die Idee eingeschlossene Seyn Gottes nennen. denn das Seyende als das schlechthin Allgemeine ist nicht eine Idee, sondern die Idee schlechthin, die Idee selbst; soweit also Gott nur das Seyende ist, soweit Ist er auch nur in der Idee, — ewig, aber nur in dem Sinn, wie wir auch im reinen Denken gesetzte Wahrheiten ewige nennen. Jenes das-Seyende-seyn ist also auch ein Seyn, nicht ein Seyn, das eine der Vollkommenheiten ist, die in Gott vereinigt sind, sondern das seine Vollkommenheit selbst

[1] De Rep. V, p. 477 A.

ist, denn das Seyende seyn ist eben: das Vollkommene, das Vollendete seyn. Auch ein Beweis ist hier nicht, denn es ist das unmittelbar von der Vernunft gesetzte Seyn, in allem Beweis aber ist eine Vermittlung, aber besonders nicht ein Beweis der Existenz Gottes, wie dieß bis jetzt allgemein verstanden wird, nämlich der Existenz Gottes überhaupt; es gibt keinen solchen Beweis der Existenz Gottes überhaupt, denn es gibt keine Existenz Gottes überhaupt. Gottes Existenz ist gleich und unmittelbar eine bestimmte; vom unbestimmten Seyn Gottes ist nicht fortzuschreiten. Darum konnten weder Descartes noch die ihm hierin folgten zur Wissenschaft gelangen. Anders nach der eben freilich vorerst mehr angedeuteten als ausgesprochenen Ansicht. Mit dieser ist unmittelbar ein Fortgehen, von der Existenz nämlich, in welcher Gott nicht als Er selbst, sondern als das schlechthin Allgemeine ist, zu dem Seyn, in welchem er als Er selbst ist, von dem im Seyenden eingewickelten zu dem aus dem Seyenden hervorgetretenen (a Deo implicito ad Deum explicitum), von dem nicht mehr zu sagen ist, daß er das Seyende, sondern daß er das ist was das Seyende ist.

Das letzte Ergebniß dieser Unterscheidung liegt noch in großer Ferne und kann vorerst nur mit Zurückhaltung ausgesprochen werden. Dennoch, wenn nicht reell, müssen auch in der Idee schon Gott und das Seyende unterschieden seyn, unterschieden als Subjekt und als Attribut. Gott muß daher schon in seinem das-Seyende-Seyn als ein für-sich-seyn-Könnendes, Absonderliches (ein χωριστὸν im aristotelischen Sinn) gedacht seyn. Von einer solchen vorerst nur begrifflichen Unterscheidung ist bei Descartes keine Spur, eine erfolglose, schnell verwehte aber wenigstens bei Malebranche, inwiefern er einmal unterscheidet: die göttliche Substanz absolut genommen und sofern sie sich auf die Creaturen bezieht und durch sie participabel ist[1]. Dieß könnte in unserer Sprache auch

[1] La substance divine prise absolument et en tout que relative aux creatures et participable par elles. R. de la V. L. III, ch. 6. Die Unterscheidung ist von Thomas von Aqu. genommen, der sagt: Potest cognosci Deus non solum secundum *quod est in se*, sed etiam secundum quod est participabilis, secundum aliquem modum similitudinis, a creaturis. S. die

schwerlich etwas anderes heißen, als daß die Dinge wohl an dem Seyenden Theil haben, aber nicht an dem was das Seyende ist, dieses sey schlechterdings imparticipabel. Irgend eine Unterscheidung mußte er machen, wenn er sich berechtigt glaubte, Descartes anderen Nachfolger, dem Gott nichts als die absolute Substanz ist, le miserable Spinoza, dessen Gott l'épouvantable chimère de Spinoza zu nennen. Allein diese Unterscheidung bleibt völlig unfruchtbar und unbenützt zu einem Begreifen der Welt, und da, wo er von Gott sagt, er sey alles Seyende, und sich selbst die Frage entgegensetzt, wie dieses in gewissem Sinn alle-Dinge-Seyn sich mit der absoluten Einfachheit des göttlichen Wesens vertrage, antwortet er: das begreife kein endlicher Geist[1]. Da indeß Gott doch in einem gewissen Sinn alle Dinge seyn sollte, so entstand wenigstens die Frage: in welchem Sinn? Die bekannte Antwort darauf war, daß wir alle Dinge nur in Gott sehen, also daß sie außer Gott gar nicht vorhanden sind.

Allen Anforderungen aber, welche an Descartes und Malebranche noch ergehen konnten, hatte sich Spinoza entzogen; auf welche Weise, wollen wir deutlich machen, denn so leicht als viele es sich jetzt einbilden, ist er doch nicht zu fassen.

Spinoza sagt: Gott ist die allgemeine, die unendliche Substanz, ganz wie wir sagen: Gott ist das Seyende. Dächte man sich nun hierbei gar keine Unterscheidung, so hätte er den besonderen Namen „Gott" füglich entbehren können. Man müßte insofern bei ihm doch eine Unterscheidung voraussetzen. Allein er macht jede Unterscheidung überflüssig, indem er sagt: Gott Ist nur, indem er die unendliche Substanz ist, er hat kein von seinem die-Substanz-Seyn absonderliches Seyn; denn dieß

Stelle in R. de la V. L. IV, ch. 11. Wie Thomas diese similitudo (bei Malebranche imitation imparfaite) erklärt, gehört nicht hierher.

[1] C'est une propriété de l'Être infini, d'être *un* et en un sens *toutes choses*, c'est à dire (d'être) parfaitement simple, sans aucune composition de parties, de réalités, et (d'être) imitable ou imparfaitement participable en une infinité de manières par differents êtres. C'est ce que tout esprit fini ne saurait comprendre. Entretien p. 367.

ist der Sinn des Worts, daß in Gott Wesen und Seyn Eins sind[1]. Die Unterscheidung wäre also bei ihm ohne Zweck. Auch die Unterscheidung vorausgesetzt, wüßte er Gott kein anderes als das ewige oder Vernunft-Seyn (das die-unendliche-Substanz-Seyn). Alles ist ewig. Aus dem ewigen, also dem reinen Vernunft-Seyn können auch nur ewige Wahrheiten folgen, und die Dinge fließen aus der Natur (dem Wesen) Gottes nicht anders, als aus der Natur des Dreiecks die Wahrheit folgt, daß die Winkel zusammengenommen zweien rechten gleich sind. Eingeschlossen in das ewige Seyn hat Gott zu Welt und Dingen kein anderes Verhältniß als das der bloß wesentlichen, nicht der wirklichen Ursache. Aber auch diese rein logische Folge wird bloß versichert, nicht gezeigt. Der Begriff der unendlichen Substanz ist von keinem, wie man erwarten sollte, durch das reine Denken gewonnenen Inhalt erfüllt, der Begriff des vollkommensten Wesens verschwunden, wenn man nicht einen Rest desselben in der Andeutung einer unbestimmbaren Menge göttlicher Attribute sehen will, von denen uns durch Erfahrung nur die zwei, das unendliche Denken und die unendliche Ausdehnung, bekannt seyen. Hier ist ein völliges Abbrechen von streng rationaler Entwicklung (die schreiendste *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*). Es lohnte nicht der Mühe, zu dem reinen Vernunftstandpunkt sich zu erheben, um so wieder in die Erfahrung zurückzufallen.

Aber — wir dürfen dieß nicht übersehen — die große Bestimmung, daß Gott das allgemeine Wesen ist, zu welchem Descartes den Anlaß gegeben, die durch den krankhaft frommen Malebranche nur schwach vertreten war, mußte — so ist der Gang menschlicher Dinge — von Spinoza zum alles verschlingenden, Wissenschaft und Religion gleicherweise verzehrenden Dogma erhoben werden, um ihr volles Gewicht, ihre dauernde Geltung zu erlangen.

[1] In Deo Essentia et Existentia unum idemque sunt.

Zwölfte Vorlesung.

Wir haben gesehen, wie die von Descartes ausgegangene Bewegung nicht über den Anfang hinauskommen, auf dem Wege zur Wissenschaft diesseits stehen bleiben sollte, Spinoza aber, indem er die Unbeweglichkeit des Princips aussprach, eigentlich kein anderes System übrig ließ, als das eines absoluten wissenschaftlichen Quietismus, der wohlthätig erscheinen kann gegenüber den blinden Bestrebungen eines vergeblich ringenden Denkens, aber zugleich dem Denken eine Verzichtleistung auferlegt, der es sich seiner Natur gemäß nicht unterwerfen kann.

Nach der eingetretenen, nicht sofort überwindlichen Stockung blieb zweierlei übrig: auf alles Metaphysische verzichten, als einzige Quelle die Erfahrung anzuerkennen und aus ihr selbst die zu jeder Erkenntniß nothwendigen Begriffe abzuleiten, oder zu dem alten Verstandesweg der früheren Metaphysik zurückkehren. In der ersten Richtung ging England voran, Frankreich folgte. Wir haben inzwischen erlebt, daß in dem Vaterlande des Descartes ein Theil der muthvollen Geister wieder eine Metaphysik fordert, wenn auch mit dem Vorbehalt der Initiative durch die Erfahrung. Ob dießmal England folgen wird, steht dahin. Auf alle Anregungen in diesem Sinne, woran es nicht gefehlt — ich erinnere an Coleridge — hat es die Antwort: „Ich bin reich und gar satt und darf nichts“[1]. Der Welthandel, die ungeheure Entwicklung des Kunstfleißes, die unablässige, wenn auch bis jetzt regelmäßige Bewegung seines politischen Lebens, im Verein mit einer dunkeln, barbarischen Rechtsgelehrsamkeit und einem starren Kirchenthum, nehmen von einer Seite so viele Geister

[1] Bedarf nichts, Off. Joh. 3, 17.

in Anspruch, und geben von der andern Seite allen Verhältnissen eine solche Festigkeit, daß man keine Neigung empfinden kann, den Zufällen, die mit Verfolgung der höchsten Wissenschaft unvermeidlich verbunden scheinen, sich zu unterwerfen, und mit Behagen entbehrt, worauf seit so langer Zeit die Deutschen einen so hohen Werth legen.

Den anderen Weg schlug Deutschland ein: die Metaphysik fiel ihm als Erbe zu, mit ihr die wenig beneidete Führung in wissenschaftlicher Philosophie. Zunächst aber mußte die hergebrachte Metaphysik schon darum in einen ziemlich weiten und unbestimmten Eklekticismus sich umwandeln, weil sie nicht vermeiden konnte, die neuen durch Descartes in die Philosophie gekommenen Elemente aufzunehmen, wie jetzt neben den andern durchgängig mit auf Erfahrung beruhenden Argumenten der von Descartes geltend gemachte ontologische Beweis seine Stelle hatte; von der andern Seite hatte der englische und französische Empirismus der Philosophie eine entschieden subjektive Richtung, nämlich die Richtung auf Untersuchung des Ursprungs der nothwendigen Begriffe gegeben; Locke, der den Begriff der Substanz, Hume, der den der Ursache wankend gemacht, bewirkte damit, daß diese Begriffe nicht mehr wie in der ehemaligen Metaphysik sich einfach voraussetzen ließen: sie selbst mußten begriffen seyn, und waren Gegenstände wie andere, nicht mehr Principien. Es wurde daher insbesondere die Verhandlung über die angebornen Begriffe ein Hauptkapitel dieser neueren Metaphysik.

Eine andere, mehr äußere Erweiterung wurde ihr durch die Erfindungen oder Hypothesen unseres Leibniz, deren Urheber vielleicht weniger die Absicht hatte, sie selbst geltend zu machen, als die Hauptfrage einstweilen in größere Ferne zu rücken: gegen einen berühmten Theologen sollte er selbst deß keinen Hehl gehabt haben, daß es ihm wenigstens mit der Theodicee mehr Spiel als Ernst gewesen[1]. Wie dem seyn mag, ich wäre eher geneigt anzunehmen, daß die monadologischen Theoreme, die prästabilirte Harmonie und was weiter daran hängt,

[1] S. in Des Maizeaux, Recueil de diverses pièces, T. I, das Avertissement zur 3. Ausgabe S. XXII ss.

ſolche geiſtreiche Spiele und Nebenerfindungen geweſen, die auch ihres Zwecks nicht verfehlten (denn wie lang und viel und ohne allen Nutzen iſt über ſie hin und her geſtritten worden!), und daß dagegen die Theodicee das eigentlich philoſophiſche Werk des berühmten Mannes geweſen ſey, wenn ſchon das darin enthaltene Syſtem einen ſo allbefähigten Geiſt allerdings nicht befriedigen und er das wohl auch gelegenheitlich konnte merken laſſen[1]. Wer die Wichtigkeit der Ausdrücke in der Philoſophie kennt, wird es nicht kleinlich finden, wenn ich bemerke, daß Leibniz eingeführt hat, ſtatt: das vollkommenſte, oder gar: das unendliche Weſen, zu ſagen: das abſolute Weſen; darin konnte wenigſtens das vollendet-, alſo das beſchloſſen-Seyn, damit der durchgängig beſtimmte Inhalt angedeutet ſeyn, wiewohl das Gleichniß, wie es Leibniz vom abſoluten Raume hernimmt, dieß wieder aufhebt. Vorausgegangen war allerdings Giordano Bruno; aber unſere gegenwärtige Unterſuchung iſt keine literariſche, wir haben auch nicht gefragt, was und wieviel Descartes dem edlen Geiſte verdankte, der wenige Jahre ehe er geboren wurde, ſein unruhiges Leben in den Flammen geendet hatte[2].

Solange es in der alten Metaphyſik ſich bloß um das Daſeyn Gottes handelte (den Begriff nahm ſie aus der Ueberlieferung), ließ der alte Kanon: Existentia est singulorum[3] an Gott nur als Einzelweſen denken. Mit Descartes wendete ſich die Sache: Gott ſollte exiſtiren, weil er das vollkommenſte Weſen iſt. Wenn aber bloß deßhalb exiſtirend, weil er dieſes, d. h., wie ſich gleich bei Malebranche zeigte,

[1] Man vergleiche z. B. ſeine eigenen Aeußerungen über die Theodicee in dem Schreiben an Remond, bei Des Maizeaux T. II, p. 133, z. B.: j'ai eu soin, de tout diriger à l'édification.

[2] Leibniz hat den fraglichen Ausdruck in einem Schreiben über Malebranche: Ce Père disant que Dieu est l'Etre *en général*, on prend cela pour un Etre vague et notional, comme est le genre dans la Logique, et peu s'en faut, qu'on ne l'accuse d'Athéïsme; mais je crois, que ce Père a entendu non pas un Etre vague et indéterminé (man ſ. jedoch oben S. 272), mais *l'Etre absolu*, qui diffère des Etres particuliers bornés, comme l'Espace absolu et sans bornes diffère d'un Cercle ou d'un Quarré. Rec. de Maizeaux T. II, p. 545.

[3] Das Allgemeine exiſtirt nicht: Exiſtenz iſt des Einzelweſens.

das allgemeine Wesen ist, so existirt er nicht so, daß das Seyn von ihm auszusagen ist. Um es von ihm aus, d. h. so zu sagen, daß er dabei Terminus a quo wäre, müßte er noch etwas anderes als das Seyende seyn. Nach Spinoza aber ist Gott nicht bloß das allgemeine Wesen, sondern er ist nichts anderes, er ist nur das Seyende. Das war also in gewissem Sinn allerdings Atheismus zu nennen. In gewissem Sinn. Denn durch ihn war wenigstens die Substanz der Religion gerettet, während in dem Verhältniß, als auf der einen Seite die frühere Abhängigkeit von der Offenbarung sich verloren hatte, auf der andern das freie Denken wenigstens so weit zu seinem Recht gekommen war, daß es bis dahin begrifflose und unverstandene Vorstellungen, wie die eines intelligenten Welturhebers nicht mehr durch Syllogismen als eine Art bloß äußerer Autorität sich aufdrängen ließ, — es zuletzt nichts mehr kosten konnte, eine Existenz vollends verschwinden zu lassen, die allen Werth und alle Bedeutung verloren hatte. So entstand der formelle Atheismus — wir können ihn den Atheismus vulgaris nennen —, gegen den der materielle des Spinoza Religion war.

Man muß diesen Unterschied kennen, um zu verstehen, wie ein Geist wie Goethe bis zu seinem Ende an Spinoza festhielt, auch Herders Vorliebe erklärt sich so, aber zumal Lessings Spinozismus, den F. H. Jacobi vor die Welt brachte, ein Mann, der selbst von dem Unvermögen syllogistischer Wissenschaft so durchdrungen war, daß er den Glauben an den Gott, mit dem man rede, und der einem antworte, mit dem man, in J. G. Hamann'scher Ausdrucksweise zu reden, gleichsam auf Du und Du seyn könnte, kurz zu dem ein persönliches Verhältniß möglich wäre, nur auf sein individuelles Gefühl zu gründen wußte (denn, er habe das Gefühl zum Princip, also zu etwas Allgemeinem gemacht, ließ sich eigentlich nicht sagen). Das war also für ihn, der sich von einer andern Wissenschaft als der der alten Metaphysik oder einer in Spinozas Sinn demonstrativen keine Vorstellung machen konnte, ganz richtig geredet; und konnte freilich diese Berufung auf das Gefühl der Wissenschaft nicht nützen, sollte sie wenigstens zur Erklärung davon dienen, daß er kein überzeugter Wolffianer, wie Moses

Mendelsohn, und doch auch nicht ein Spinozist sey, wie Lessing. Später als bereits ein anderer Geist in die Zeit gekommen, und an die Stelle der bloß vermittelnden die von sich aus setzende und vermögende Vernunft deutlicher hervorgetreten war, sprach er von einem unmittelbaren Vernunftwissen Gottes, offenbar bloß um sich der Zeit mehr gleich zu stellen; denn ein speculativer Verstand war nicht dabei, indem er dieses unmittelbare Vernunftwissen weder aus dem Wesen der Vernunft noch aus der Natur Gottes, sondern bloß aus dem äußern Umstand ableitete, daß allein der Mensch von Gott wisse. Denn hatte es mit diesem unmittelbaren Vernunftwissen einen wahren Verstand, so war auch sogleich einzusehen, daß der Gott, den der Mensch nur in einem solchen Wissen besitzen kann, selbst in die Vernunft eingeschlossen seyn mußte, und daher soweit nur das allgemeine Wesen, nicht der persönliche seyn konnte. Persönlich nennen wir ein Wesen gerade nur, inwiefern es frei vom Allgemeinen und für sich ist, inwiefern ihm zusteht, außer der Vernunft, nach eigenem Willen zu seyn. Nun blieb allerdings übrig zu sagen, was jenes unmittelbare Vernunftwissen nicht gewähre, werde durch die Wissenschaft erreicht, deren Sache sey es, den in dem Vernunftwissen eingeschlossenen Gott aus diesem heraus in das eigene Wesen, also in die Freiheit und Persönlichkeit zu führen. Aber dem Reden vom unmittelbaren Vernunftwissen folgt unmittelbar das alles niederschlagende Wort: „Aber zur Wissenschaft kann dieses Wissen sich nicht gestalten". Denn daß es selbst durch Wissenschaft nicht ermittelt sey, liegt schon in der Bestimmung des unmittelbaren. Begreiflich, wenn ein solches unklares und sich selbst widersprechendes Reden sich höchstens eine episodische Bedeutung erwerben konnte. Vom höhern Standpunkt indeß war in allem seit Descartes Versuchen eher Stillstand als Fortschritt.

Descartes hatte die alte, mit den Mitteln der natürlichen Vernunft aufgebaute Metaphysik nur eben erschüttert, und auch dieß nur vorübergehend. Denn war ihm erst die wirkliche Existenz einer Sinnenwelt und die Gültigkeit der allgemeinen Grundsätze durch Gott verbürgt, so konnte auf dem gesicherten Boden die Metaphysik ihr altes Geschäft wieder von vorn anfangen, aufgehoben war ihr Standpunkt nicht. Ueber

den ganzen Standpunkt hinweg heben, die Vernunft aus der Selbstentfremdung des bloß natürlichen, d. h. unfreien Erkennens zu sich selbst zurückzubringen, war einer ins Innere dringenden, das ganze System der natürlichen Erkenntniß und deren Quellen von Grund aus untersuchenden Kritik vorbehalten, und der Mann, der dieses leistete, war unstreitig mehr als bloß ein zweiter Cartesius.

Wer in Kants Kritik der reinen Vernunft eintritt, begegnet sogleich und in derselben aufsteigenden Folge den drei von uns bezeichneten Autoritäten der alten Metaphysik: Erfahrung (bei Kant Sinnlichkeit), Verstand und Vernunft. Die letzte ist ihm zwar nicht mehr das bloß formelle Vermögen zu schließen, sie ist ihm productiv, wie er sie nennt, Ideen erzeugend, aber gleichwie sie als Vermögen zu schließen ihre Prämissen theils in der Erfahrung, theils im Verstand, den allgemeinen Grundsätzen hatte, ist sie als Ideen erzeugend so wenig reine Vernunft, wie sie Kant gleichwohl nennt, daß sie vielmehr Sinnlichkeit und Verstand zu Voraussetzungen hat, und es daher natürlich mit dem, was den Kreis derselben überschreitet, nie weiter als zu bloßen Ideen bringen kann, welche zwar dienen, den Stoff der Anschauung unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen, dem Verstande die oberste Regel für die Erfahrung zu geben, aber selbst keine Erkenntniß gewähren. Es gibt auf diese Weise überhaupt nur Erfahrungs- und Verstandes-, aber durchaus keine Vernunft-Erkenntniß. Die höchste dieser Ideen hatte Descartes zwar nur, damit ihm durch sie die natürliche Erkenntniß verbürgt sey, aber er hatte sie soweit doch als Princip gewollt. Die neuere, wie bemerkt eklektische Metaphysik konnte Descartes ontologischen Schluß nicht wohl übergehen, aber da sie in ihm nur einen Beweis für das Daseyn Gottes sah, wußte sie ihm keine andere Stelle, als in der natürlichen Theologie, wodurch er anstatt an den Anfang ans Ende der Wissenschaft kam. Eben dort fand ihn Kant, dessen Kritik sich dem Gang dieser Metaphysik aufs Engste anschloß. Zuletzt aber sollte eben dieser Begriff doch die Brücke werden, über welche die Wissenschaft aus der Schranke der bloß dienenden, auch nach Kant nur instrumentalen Vernunft in das Gebiet der freien, von sich

aus setzenden, nur sich selbst folgenden Vernunft gelangte. Dazu diente insbesondere, daß Kant — den wir übrigens auch darum mit Recht preisen, weil er den Muth und die Aufrichtigkeit hatte, auszusprechen, daß Gott als einzelner Gegenstand gewollt werde, und nicht die bloße Idee, sondern das Ideal der Vernunft sey — daß eben dieser der von seinem Vorgänger ganz vernachlässigten Seite des Begriffs, wornach nämlich das vollkommenste Wesen zugleich den Stoff, die Materie alles möglichen und wirklichen Seyns enthalten sollte, den eindringendsten Scharfsinn und eine Sorgfalt widmete, durch welche die ganze Bedeutung des, wie Kant ihn nennt, alles bestimmenden Begriffes offenbar wurde [1].

Cartesius hatte den Begriff des vollkommensten Wesens nie anders einzuleiten gewußt, als mit den Worten: Wir alle haben die Vorstellung eines höchst intelligenten, schlechthin vollkommenen Wesens, zu dessen Begriff gehört, daß es existire. Die hieraus folgende Nothwendigkeit seiner Existenz konnte aber die ursprüngliche Zufälligkeit des

[1] Goethe in der bekannten Schrift über Winckelmann äußert einmal: es habe sich in der wissenschaftlichen Welt der von Kant ausgegangenen Bewegung ungestraft niemand entziehen können, der Philolog allein etwa ausgenommen. Unstreitig wer den Namen des Philologen nach dem großen Maßstab genommen, den Fr. A. Wolf dafür aufgestellt hatte. Es ist indeß nicht meine Absicht, in den möglichen Sinn des vielleicht sehr zufälligen Ausspruchs einzudringen; wohl aber möchte ich daran die Erwähnung einer unläugbaren Thatsache knüpfen, diese nämlich, daß seit Kants Unternehmen unter den verschiedenen Versuchen die Philosophie weiter zu führen oder fortzubilden, keiner einer allgemeineren Theilnahme sich zu erfreuen hatte, der nicht in genetischem Zusammenhang mit Kant gestanden hätte, indeß jeder, der aus der Continuität dieser Entwicklung heraustreten zu können glaubte, damit zugleich sich isolirte und seinem Standpunkt höchstens von einzelnen Anerkennung erwarb, ohne aufs Ganze oder Allgemeine die geringste Wirkung auszuüben. Es sind aber die zahlreichen Geschichtschreiber, welche die neueste Philosophie seit einiger Zeit gefunden, nichts weniger als im Klaren über den eben erwähnten genetischen Zusammenhang, und, diejenigen nicht gerechnet, welche alles Spätere als ein bloß zufälliges, willkürliches und unbegründetes Hinausgehen über Kant vorstellen, sind auch die weniger abschließend urtheilenden wenigstens nicht im Stande, im Gebäude des Kantischen Kriticismus den bestimmten Punkt anzugeben, an den die spätere Entwicklung sich als eine nothwendige Folge anschloß. Dieser Punkt findet sich meines Erachtens in Kants Lehre von dem Ideal der Vernunft.

Begriffs nicht aufheben. Kant dagegen zeigt, daß es eine aus der Natur der Vernunft selbst folgende und zu jeder verstandesmäßigen Bestimmung der Dinge unentbehrliche Idee ist, die sich unwillkürlich zum Begriff eines solchen Wesens fortbestimmt, womit freilich nicht die Existenz desselben, aber wenigstens dessen Vorstellung zu einer nothwendigen und der Vernunft natürlichen wird.

Das Erste für jedes Ding, so fängt Kant seine Entwicklung an, ist, daß sein Begriff ein überhaupt möglicher, kein in sich widersprechender ist. Diese Möglichkeit beruht also auf dem bloß logischen Princip, daß von je zwei contradictorisch entgegengesetzten Prädicaten jedem Ding nur eines zukommen kann, und ist eine lediglich formelle. Die materielle Möglichkeit eines Dings dagegen beruht auf seiner durchgängigen Bestimmtheit, d. h. daß es durch alle möglichen Prädicate hindurch ein bestimmtes ist, indem von allen einander entgegenstehenden je eines ihm zukommen muß. Ein jedes Ding wird entweder körperlich seyn oder unkörperlich, wenn körperlich, entweder organisch oder unorganisch, wenn unorganisch, starr oder flüssig, wenn starr, der Grundgestalt nach regelmäßig oder unregelmäßig, wenn regelmäßig, wird es einer der fünf regulären Körper seyn müssen, der ihm zu Grunde liegt, z. B. die Pyramide oder der Cubus; immer aber wird die ihm zugeschriebene jede andere ausschließen. Hier werden also nicht Begriffe unter sich bloß logisch, sondern es wird das Ding selbst mit der gesammten Möglichkeit, mit dem Inbegriff aller Prädicate verglichen, welcher die nothwendige Voraussetzung jeder Bestimmung ist, und weil das Bestimmen Sache des Verstandes ist, nur als Idee in der Vernunft seyn kann, durch welche diese dem Verstande die Regel seines vollständigen Gebrauchs vorschreibt [1].

Hier war es nun, wo, wenn es Kant überhaupt um das wirkliche Seyn und nicht die bloße Vorstellung zu thun war, die Bemerkung ihre Stelle finden mußte, daß ein solcher Inbegriff aller Möglichkeit nichts

[1] Kritik der reinen Vernunft S. 571—73 der ersten Ausgabe; die späteren zeigen hier keine Abweichung.

für sich seyn Könnendes ist; nach Kants eigenem Ausdruck die bloße Materie, der bloße Stoff aller besonderen Möglichkeit, ist er von der Art dessen, was nach Aristoteles nie für sich, sondern nur von einem Anderen zu sagen ist[1]. Sollte er seyn, so müßte etwas seyn, von dem er gesagt würde, und dieses Etwas könnte nicht wieder bloße Möglichkeit, dieses müßte seiner Natur nach Wirklichkeit, und könnte daher auch nur Einzelwesen seyn. Allein Kant macht gar nicht die Voraussetzung, daß der Inbegriff aller Möglichkeiten sey. Die ursprüngliche Absicht der Vernunft, sagt er, war bloß und allein, sich die nothwendige durchgängige Bestimmung der Dinge vorstellen zu können; zu diesem Ende aber reicht der Begriff von aller Realität hin, ohne daß wir berechtigt wären zu verlangen, daß alle diese Realität objectiv gegeben sey und selbst ein Ding ausmache; dieses Letztere sey eine bloße Erdichtung, durch welche wir das Mannichfaltige unserer Idee in einem Ideal als einem besonderen Wesen zusammenfassen, ohne alle Befugniß, denn nicht einmal als Hypothese ein solches Wesen anzunehmen sind wir berechtigt. Zwar ist der Fortgang von der Idee zum Ideal kein ganz willkürlicher; denn bei näherer Untersuchung findet sich, daß die Idee von selbst eine Menge Prädicate ausstößt, die als abgeleitete durch andere schon gegeben sind, oder die neben andern nicht stehen können; und weil zu den abgeleiteten vorzüglich alle gehören, die auf einer Einschränkung beruhen und soweit ein bloßes Nichtseyn ausdrücken, so wird in Folge der angenommenen Läuterung die Idee in sich nichts behalten, als was Realität, reine Vollkommenheit, lautere Position ist, sie wird nicht weniger, aber auch nicht mehr begreifen als alles was zum Seyn gehört, und da was zum Seyn gehört, wenn es überhaupt sich bestimmen läßt, dem Seyn voraus, also a priori bestimmt werden muß, so wird sich die Idee zu einem durchgängig a priori bestimmten Begriff zusammenziehen, der zufolge der bekannten Definition, nach welcher das Individuum das allseitig bestimmte Ding (res omnimode determinata) ist, zum Begriff von einem einzelnen Gegenstand

[1] *Τὸ ὑλικὸν οὐδέποτε καθ' αὑτὸ λεκτέον.* Metaph. VII, 10, p. 146, 20.

wird, der, indem er so zu sagen den ganzen Vorrath des Stoffs für alle möglichen Prädicate der Dinge enthält, diese doch nicht bloß wie ein Allgemeinbegriff unter sich, sondern als Individuum in sich begreift. Ein solches allein durch die Idee bestimmtes Ding wird mit Recht das Ideal der reinen Vernunft genannt werden, und es bedarf keiner weiteren Erklärung, inwiefern ebendasselbe zugleich das allerrealste und vollkommenste Wesen zu nennen seyn würde [1]. So scheint die Fortbestimmung zum Ideal wenigstens innerhalb der Idee selbst vorzugehen. Eigentlich aber ist sie doch unser Werk. Es ist uns nur natürlich, die Vorstellung eines Inbegriffs aller Möglichkeit zu realisiren, d. h. diesen Inbegriff als existirend uns vorzustellen, ihn ferner zu hypostasiren, d. h. zum einzelnen Ding „zuzuspitzen", endlich weil eine wirkliche Einheit der Erscheinungen doch nur in einem Verstande zu denken ist, durch Personification bis zur höchsten Intelligenz zu erheben [2].

Dieser Fortgang ist ein natürlicher [3], aber der doch nichts Objectives an sich hat, und uns in Ansehung der Existenz eines Wesens von so ausnehmendem Vorzug in völliger Unwissenheit läßt [4].

Kant läßt sich durch diesen Ausgang dennoch nicht abhalten, zu zeigen, was mit einem solchen Wesen zu erreichen stünde, wenn wir auch nur berechtigt wären, es „als Hypothese anzunehmen". Das Nächste unstreitig, daß von der unbedingten Totalität der durchgängigen Bestimmung die bedingte sich ableiten ließe, wie sie in eingeschränkten Wesen sich findet. Das Wesen, das, weil alles als von ihm bedingt unter ihm steht, das Urwesen, als alles begreifend das Wesen aller Wesen zu nennen wäre, verhielte sich dabei als Urbild (Prototypon), die abgeleiteten Wesen als Abbilder (Ectypa), die den Stoff zu ihrer Möglichkeit aus jenem nähmen, um ihm in verschiedenen Abstufungen immer näher zu kommen, ohne es je völlig auszudrücken. Unterschieden

[1] Kr. d. r. V. S. 573–77.
[2] Ebendas. S 583 Anm.
[3] Kr. d. r. V. S. 581.
[4] Ebendas. S. 579.

von ihm könnten sie nur durch Verneinungen seyn, wie alle Figuren nur eben so viele Arten sind, den unendlichen Raum einzuschränken (das Leibnizische Gleichniß). Doch nicht durch Einschränkung *des Urwesens selbst* dürfte die Mannichfaltigkeit entstehen, nur das Materielle der Idee ließe sich als Substrat der Einschränkung denken. Dieß würde eine Unterscheidung voraussetzen, wie wir sie früher auch bei Malebranche angedeutet, aber nicht erklärt fanden. Allein auch für Kant ist ja zwischen dem Inbegriff aller Realität (der Materie der Einschränkung) und Gott kein wirklicher Unterschied, jener hat bloß für unsere Vorstellung sich zu einem durchgängig bestimmten Ding, einem Individuum, zusammengezogen. Auch scheint Kant die mechanische Erklärung durch Einschränkungen, ähnlich denen des unendlichen Raums durch geometrische Figuren, doch nicht als ausreichend anzusehen, da er in der Folge äußert: das Urwesen (offenbar das Urwesen selbst) liege den Dingen doch nicht eigentlich als Inbegriff, d. h. wohl materiell, zu Grunde, die Mannichfaltigkeit der Dinge müsse vielmehr als die vollständige *Folge* aus ihm betrachtet werden, zu welcher die ganze Sinnenwelt zu rechnen seyn würde, die zur Idee des höchsten Wesens als ein Ingrediens nicht gehören könne. Immer jedoch würde, wenn der Stoff zu allen möglichen Prädicaten in der Idee eines einzigen Dinges vereinigt seyn solle, durch die Identität des Grundes der durchgängigen Bestimmung eine *Affinität* alles Möglichen und Wirklichen bewiesen seyn [1].

Diejenigen unter Ihnen, welche mit den nachkantischen Entwicklungen bekannt sind, mögen hier leicht die Keime später wirklich hervorgetretener Gedanken zu erblicken glauben. Indeß ist bei Kant dieß alles bloß hypothetisch gesprochen, und gar vieles mußte vorhergehen, ehe sich an eine wirkliche Ableitung denken ließ, der Stoff zu einer solchen gegeben war. Denn so ist der bloße „Inbegriff aller Möglichkeiten" noch immer ein viel zu weiter Begriff, als daß sich mit ihm etwas anfangen, zu irgend etwas Bestimmtem gelangen ließe. Das Nächste wäre: als die Correlate dieser Möglichkeiten die wirklich existirenden Dinge nehmen

[1] Kr. d. r. V. S. 578. 579. 572 Anm.

und als deren Möglichkeit die verschiedenen Arten zu seyn erklären, die sie in sich ausdrücken; denn eine andere Art zu seyn hat das Unorganische, eine andere das Organische, in dessen Umkreis wieder eine andere die Pflanze, eine andere das Thier. Wer fühlt aber nicht, daß diese Arten zu seyn unmöglich ursprüngliche seyn können? Anzunehmen ist vielmehr, daß diese durch Erfahrung gegebenen Arten, durch welche Mittelglieder immer, aber doch zuletzt sich ableiten von ursprünglichen, nicht mehr zufälligen, sondern zur Natur des Seyenden selbst gehörigen Unterschieden desselben. Denn solche Unterschiede stellen sich ja gleich der einfachen Beobachtung dar. Wer könnte z. B. sagen, daß das bloße reine Subjekt des Seyns **nicht** das Seyende sey, und müßte nicht vielmehr zugeben, daß eben dieses das erste dem Seyenden Mögliche sey, nämlich Subjekt zu seyn. Denn was immer Objekt, setzt das voraus, dem es Objekt ist. Zwar wenn Subjekt, so kann es nicht in demselben Gedanken, oder, wie man zu sagen pflegt, zugleich, das im aussaglichen Sinne seyende seyn, es ist mit einer Beraubung gesetzt, aber nur einer bestimmten Art des Seyns, nicht des Seyns überhaupt, denn wie könnte das ganz und gar Nichtseyende auch nur Subjekt seyn? Eine andere Art des Seyns ist die des Subjekts, eine andere die des Objekts; wenn wir nicht gern ungewöhnliche Ausdrücke vermieden, könnten wir jenes das bloß wesende nennen; auch das wird manchen ungewohnt scheinen, wenn wir das eine als gegenständliches, das andere als urständliches Seyn bezeichnen; das aber wird man verstehen, wenn wir sagen, mit der einen Art sey das Seyende das bloß Sich, mit der andern das außer Sich seyende.

Eine Beraubung also ist mit dem bloßen Subjekt gesetzt; Beraubung aber ist keine unbedingte Verneinung, und schließt im Gegentheil immer eine Bejahung nur anderer Art in sich, wie wir dieß, wenn Zeit dazu ist, umständlicher zeigen werden; nicht Seyn (μὴ εἶναι) ist nicht Nichtseyn (οὐκ εἶναι), denn die griechische Sprache hat den Vortheil, die contradictorische und die bloß conträre Verneinung jede durch eine eigene Partikel ausdrücken zu können. Die bloße Beraubung des Seyns schließt seynkönnen nicht aus. Reines können, und als dieses mögen

wir das bloße Subjekt bestimmen, ist nicht Nichtseyn[1]. Das Seyende = A gesetzt ist das Subjekt, es nicht etwa + A (das im aussaglichen, also affirmativen Sinn seyende), aber keineswegs Nicht A, sondern etwa — A, wie wir es wohl in der Folge auch bezeichnen werden. Es ist nicht was wir wollen, es ist das Seyende nur in einem Sinne. Wir werden daher sagen müssen, daß es das Seyende ist und nicht ist, ist in einem Sinn, nicht ist im andern Sinn, daß es also eigentlich das Seyende nur seyn kann, eine Potenz des Seyenden ist, indem es enthält, was zu ihm gehört, was nicht fehlen darf, aber nicht enthält, was außer ihm zum vollendeten Seyn gehört. Es ist nicht was wir wollen, denn wir wollen was in jedem Sinn das Seyende ist, aber wir können jenes darum nicht wegwerfen, denn wir müßten immer wieder so anfangen; es ist ihm im Denken überhaupt nichts vorzusetzen, es ist schlechthin das erste Denkbare (primum cogitabile); wir müssen es also behalten, behalten als Stufe zum vollendet Seyenden, zunächst zu dem Seyenden, in welchem nichts vom Subjekt ist (+ A), das also für sich auch nicht einmal seyn könnte (so wenig ein Prädicat seyn kann ohne Subjekt, von dem es getragen wird), dem also jenes (das selbst nicht seyende, nicht das ganz und gar Nichtseyende, sondern das in jenem Sinn nicht seyende) Subjekt ist. Wir können nicht so zu sagen in Einem Athem das bloße Subjekt und sein Gegentheil, das bloß d. h. subjektlos seyende setzen; wir können jenes (— A) nur zuerst, dieses (+ A) hernach, d. h. wir können beide nur als Momente des Seyenden setzen.

Aber was unmittelbar unmöglich, ist nun möglich geworden; denn denken wir uns außer beiden ein Drittes, so wird dieses nicht reines Subjekt seyn können, denn dessen Platz, daß ich so sage, ist genommen, nicht bloßes Objekt (um den kürzesten Ausdruck zu gebrauchen), denn auch an dieser Stelle ist ihm zuvorgekommen; da es aber dennoch gesetzt ist, wird es als außer (praeter) jenem gesetzt nur Objekt, als außer diesem nur Subjekt seyn können, eine andere Entgegensetzung in Beziehung auf das Seyn gibt es nicht, es bleibt also nur, daß es das eine und das andere

[1] *Δυνάμει ὄν = μὴ ὄν.* Aristot. Metaph. IV, 4 (73, 1—3).

seyn, aber jedes in anderer Beziehung, und nicht einem Theil nach das eine, einem andern Theil nach das andere, sondern es wird jedes unendlicher Weise, also ganz das eine und ganz das andere seyn, nicht sowohl zugleich als gleicherweise; denn wär' es ein aus beiden Gemischtes und gleichsam Zusammengewachsenes (Concretes), so könnte es nur ein Seyendes seyn, also nicht mehr in diesen Kreis gehören, wo keines ein Seyendes, jedes, wenn auch nur in Einem Sinn, aber doch in diesem Sinn, das Seyende, also jedes in seiner Art unendlich ist. Dieses also müßte ebenso in dem Dritten seyn und keines der Elemente in ihm dem andern zur Einschränkung gereichen. Dieses also, welches, weil ihm das in-sich nicht das außer-sich, das außer-sich nicht das in-sich-Seyn aufhebt, nur das bei-sich-Seyende zu nennen seyn würde, das sich selbst Besitzende, seiner selbst Mächtige (eben dadurch auch sich von den beiden vorausgehenden unterscheidend, deren jedes nur in vollkommener Selbstentschlagung zu denken ist, das eine, indem es das Können, das andere, indem es das Seyn sich nicht anzieht) — dieses, sage ich, wenn das bloße Subjekt den ersten, hätte ohne alle Frage den höchsten Anspruch das Seyende zu seyn. Aber da es was es ist nur ist, wenn ihm sowohl das eine (— A) als das andere (+ A) vorausgesetzt ist, also nur als das ausgeschlossene Dritte seyn kann (ich bediene mich unbedenklich dieses Ausdrucks, der bei contradictorisch Entgegengesetztem verneinend ist und sagt: daß ein Mittleres oder Drittes unmöglich ist [1], aber bei bloß conträr Entgegengesetztem, wo ausschließen nur so viel bedeutet als außer sich setzen, positive Bedeutung hat); weil es also was es ist auch nicht für sich, sondern nur in Gemeinschaft mit den andern seyn kann, läßt sich auch von dem Dritten (wir wollen es durch ± A bezeichnen), es läßt sich auch von diesem nur sagen, daß es ein Moment oder eine Potenz des Seyenden ist; mit ihm aber ist alle Möglichkeit erschöpft, und wir hätten demnach bis jetzt nichts, von dem wir sagen könnten, daß es das Seyende ist.

[1] *Ἀντιφάσεως μηθὲν ἐστι μεταξύ, τῶν δ' ἐναντίων ἐνδέχεται.* Aristot. Metaph. X, 4. XI, ult. (239, 6 ss.) und De interpr. C. 12.

Wenn dem so ist, wenn nicht 1 (denn auch so wird erlaubt seyn, jedes Moment durch die ihm entsprechende Zahl zu bezeichnen), wenn nicht 1, nicht 2, nicht 3 das Seyende ist, so entsteht von selbst die Frage: was *ist* das Seyende? Denn dieses, das Seyende, können wir nicht aufgeben, nachdem wir es mit allem versucht, das das Seyende seyn konnte (hier zeigt sich, was durch die Einschränkung des unbestimmten Kantischen Begriffs eines Inbegriffs *aller* Möglichkeit gewonnen ist). Darauf (was das Seyende?) könnte man antworten: wenn keines für sich, werden alle zusammen das Seyende seyn. Allerdings das Seyende — wir könnten auch sagen: das Absolute (quod omnibus numeris absolutum est), außer dem nichts möglich ist [1] —, aber das Seyende nur *materiell*, dem Stoff nach, nicht *wirklich*, wie Aristoteles unterscheidet [2], oder das Seyende im Entwurf, die bloße Figur oder Idee des Seyenden, nicht es selbst. (Bemerken Sie gelegenheitlich die ursprüngliche, die eigentliche Bedeutung des vielgebrauchten und mißbrauchten Worts: Idee). Die Folge wäre also, daß nichts das Seyende wirklich ist — ein ganz anderer Widerspruch als der bei Descartes, dem die Existenz des höchsten Wesens nur eine seiner Vollkommenheiten war. Solang uns auch jede Potenz für sich war, konnte sie als selbst seyend gelten; dieses Selbstseyn ist aufgehoben, wenn sie zusammen das Seyende darstellen, zur *Materie* des Seyenden, d. h. des Allgemeinen, geworden sind, wie es Aristoteles von der Dynamis überhaupt sagt [3], und selbst nicht seyende, können sie auch nur das Seyende erzeugen, *von* dem nicht zu sagen ist, daß es Ist, weil *von* ihm überhaupt nichts, und es selbst nur von anderem zu sagen ist [4]. Wenn also nicht Nichts das Seyende ist, und nimmer doch können wir dieß zugeben, so fordert das

[1] *Τέλειον, οὗ μὴ ἔστιν ἔξω τι λαβεῖν.* Aristot. Metaph. V, 16. X, 4.

[2] *Διττὸν τὸ ὄν, τὸ μὲν ἐντελεχείᾳ τὸ δ' ὑλικῶς.* Metaph. XIII, 3. (265, 9).

[3] *Ἡ δύναμις ὡς ὑλη τοῦ καθόλου οὖσα καὶ ἀόριστος τοῦ καθόλου καὶ ἀορίστου ἐστίν· ἡ δ' ἐνέργεια ὡρισμένη καὶ ὡρισμένου τόδε τι οὖσα τοῦδέ τινος*, XIII, 10 (289, 5. ss.).

[4] S. oben S. 285. Anm.

Seyende, das schlechthin Allgemeine, die Idee selbst fordert Etwas oder Eines, von dem es zu sagen, das ihm Ursache des Seyns (*αἴτιον τοῦ εἶναι*) und in diesem Sinne es ist, und das nur wirklich, nur das Gegentheil alles Allgemeinen, also ein Einzelwesen, — das allerdings durch die Idee bestimmt, aber nicht durch diese, sondern unabhängig von ihr wirklich Ding ist, von dem Kant spricht, das er aber nicht erreichen konnte.

Wir bleiben hier vorläufig stehen, nachdem wir im Allgemeinen gezeigt haben, wie dem Begriff des schlechthin vollkommenen Wesens oder des Vernunftideals, wie es Kant nennt, ein bestimmterer Inhalt zu gewinnen ist, als er bei den früheren Philosophen und auch bei Kant hat, wiewohl letzterer in der Behandlung dieses Begriffs seine Vorgänger weit hinter sich zurückgelassen. Zugleich sollte diese bis jetzt noch mehr geschichtliche als selbständige Entwicklung den Gegenstand, mit dem wir uns in der ganzen Folge beschäftigen werden, vorerst nur vorweisen, wie auch ein denkwürdiges Naturobjekt dem, der es nicht kannte, erst vorgewiesen werden muß, ehe er es verstehen, in dessen Entstehungsweise oder am Ende vielleicht doch unerschöpfliche Einzelnheiten eingehen kann. Nur einige, noch immer geschichtliche und insofern vorläufige Bemerkungen, und die sich auch auf die Potenzen beschränken werden, wollen wir noch beifügen.

Es wird angenommen, daß die verschiedenen Potenzen des Seyenden eines gemeinschaftlichen Seyns fähig seyen, dessen Möglichkeit gerade darauf beruht, daß das eine der Elemente nicht das andere ist, wie wir sie darum auch nur so bestimmen konnten, daß wir von — A sagten, es sey reines Können ohne alles Seyn, von + A ebenso, es sey reines Seyn ohne alles Können, von ± A, es sey nur als von beiden (jedem für sich) ausgeschlossenes, wobei ausschließen im positiven Sinn genommen wurde. Sich ausschließen im negativen Sinn könnten sie nur, wenn sie drei Seyende wären. Das sind sie aber nicht, und vielmehr vermitteln sie sich gegenseitig, Momente des Seyenden zu seyn. Das erste ist schon nur gesetzt in Hinaussicht auf das letzte, sie sind nicht bloße zusammen-sich-Vertragende, wie die vorkantische Metaphysik von dem allervollkommensten Wesen sagte, daß es alle realitates

compossibiles in sich vereinige, vielmehr fordern sie sich gegenseitig und sind die wahren consentes (wirklich von con-sum, wie praesens von prae-sum), wie die Etrusker gewisse Götter nannten, von denen sie sagten, daß sie nur miteinander entstehen und miteinander untergehen können [1].

Die Möglichkeiten, deren Inbegriff nach Kant Gott seyn soll, so unbestimmt wie er sie gelassen, können wohl nur als transitive gemeint seyn, d. h. als solche, die über Gott hinausgehen, die zu Wirklichkeiten außer ihm werden sollen oder doch können. So aber ist gleich im ersten Begriff Gott mit einer Beziehung auf die Welt und zwar mit einer ihm wesentlichen gesetzt. Es folgt daraus vielleicht nicht, daß es seine Natur mit sich bringt, diese Möglichkeiten zu verwirklichen, aber es bleibt dem Gedanken kein Moment, in welchem Gott frei von der Welt und bloß in seinem Wesen ist. Die Unterschiede aber, die wir in Gott setzen, sofern er das Seyende ist, sind gegen ihn auch zu bloßen Möglichkeiten herabgesetzt, aber die dadurch erfüllt und befriedigt sind, daß Er sie ist. Wenn diese Möglichkeiten eine Beziehung erhalten auf etwas außer Gott, so kann dieß nur nach der Hand (post actum) geschehen, und nicht eine schon mit dem wesentlichen Actus seines ewigen Existirens, d. h. seines das-Seyende-Seyns, gesetzte Bestimmung seyn. Wie sie diese Bestimmung erhalten, davon wissen wir hier nichts, denn wir wissen ja noch nicht, daß sie ihnen wird. Aber was uns hier wichtig, ist, daß Gott, sofern er das Seyende ist, also in seinem ewigen Existiren, ohne alle Beziehung auf etwas außer ihm ist, das ganz in sich Beschlossene, auch in diesem Sinn das Absolute.

Nach der hergebrachten Darstellung, der auch Kant noch sich angeschlossen, zur Vorstellung des allerrealsten Wesens, wie man sagt, gehört auch dieß, daß in ihm nichts von einer Negation angetroffen werde. Allein es ist klar, daß dieses nicht die Negation selbst ausschließt, indem diese so unendlich, d. h. so frei von Negation, seyn kann als die Position. Im bloßen nicht Seyn, im reinen Können, liegt so wenig

[1] Ueber die Gottheiten von Samothrace S. 115.

eine Negation, als man von dem Willen, der nicht will und daher ist als wäre er nicht, sagen kann, er sey durch Negation beschränkt, da er vielmehr unendliche Macht ist, und für den Menschen gerade darum das heilig zu Bewahrende, der Schatz, der nicht vergeudet werden darf, während der Wille, der mit dem Wollen sich in das Seyn erhebt, nothwendig ein afficirter und beschränkter ist. Das reine Können widerspricht nicht dem lautern Seyn, im Gegentheil, je reiner jenes, desto mächtiger seine Anziehungskraft dieses. Eben durch diese Anziehungskraft ist er der Anfang. Es war eine Zeit, wo ich diese Folge von Möglichkeiten eines vorerst noch zukünftigen Seyns nur bildlich in einer andern, aber, wie mir schien und noch jetzt scheint, völlig parallelen Folge darzustellen wagte, und dabei den Satz aufstellte: aller Anfang liege im Mangel, die tiefste Potenz, an die alles geheftet, sey das Nichtseyende, und dieses der Hunger nach Seyn. Ich kann nicht rühmen, daß dieses Wort bei uns Eingang gefunden und nicht eher verhöhnt worden [1]. Merkwürdig dagegen war mir, daß außer Deutschland ein sonderlich begabter Mann sich gefunden, der die Tragweite jenes Gedankens (einer negativen Potenz als Anfang) sehr wohl eingesehen und fast noch mehr gefühlt hat. Dieser Mann war der schon erwähnte Coleridge.

[1] Es hatte freilich den Fehler an Aussprüche zu erinnern, die nicht für jedermanns Geschmack sind, z. B. selig, die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit. Da hier das Objekt bezeichnet ist, so möchte dieß auch in dem andern: Selig, die arm sind dem Geist (τῷ πνεύματι als Dativus attractionis, wie ich ihn nennen möchte).

Dreizehnte Vorlesung.

Die Wissenschaft, die über allen Wissenschaften ist, und ehe sie für sich selbst da ist, für die andern da ist, — denn keine von diesen rechtfertigt sich wegen ihres Gegenstandes, die Physik z. B., wenn man verlangte, sie solle erst das Daseyn der Materie beweisen, würde sich wenig daran kehren und den Fragenden auffordern, die Antwort in einer andern Wissenschaft zu suchen, und ebenso folgt jede andere gewissen allgemeinen und besondern Voraussetzungen, ohne über dieselben Rede zu stehen oder sie auf die letzten Gründe zu verfolgen; wegen dieser verweisen sie einstimmig an eine Wissenschaft, die sich ausdrücklich mit ihnen beschäftige, und die sie demnach nicht bloß außer sich, sondern über sich setzen: — die Wissenschaft also, die über allen Wissenschaften ist, sucht auch den Gegenstand, der über allen Gegenständen ist, und dieser wieder kann nicht ein seyendes seyn (denn was immer ein solches, ist schon von irgend einer der andern Wissenschaften in Beschlag genommen), kann nur der seyn, von welchem zu sagen ist, daß er das Seyende ist[1].

[1] Nachdem das freigewordene Denken auch hinsichtlich seines Gegenstandes lediglich an sich selbst gewiesen ist, was kann es suchen, was wollen? Offenbar nicht das ganz Nichtseyende, denn da hätte es auch selbst nichts, aber auch nichts von all dem, was ein Seyendes ist. Denn das jedem solchen zu Grunde Liegende ist das Seyende, aber nicht in seiner Reinheit, sondern das mit einer Bestimmung gesetzte Seyende, das also auch nicht Gegenstand des reinen Denkens seyn kann. Also ist es nur das Seyende, was das reine Denken wollen kann, das uns aber vorerst nicht weiter bestimmt ist, als durch seinen Unterschied von allem, was bloß ein Seyendes oder das Nichtseyende ist. (Wenn man das Seyende im reinen Denken gefunden hat, dann kann es sich erst zeigen, ob man bei diesem allein stehen bleiben kann oder nicht).

Dieser Gegenstand kann schon um seiner selbst willen vorzugsweise gesucht seyn, denn da das menschliche Wesen überhaupt des Erkennens begehrend ist, wird es natürlich am meisten dessen begehren, in dem am meisten zu erkennen ist, und wenn wir nach Aristoteles auch die durch die bloßen Sinne uns kommenden Erkenntnisse nicht bloß unseres Vergnügens oder unserer Bedürfnisse halber, sondern um ihrer selbst willen lieben, und unter diesen diejenigen am meisten, durch welche wir am meisten erkennen (schon ein altes Buch sagt: das Auge sieht sich nimmer satt und das Ohr hört sich nicht satt), so wird uns die Erkenntniß des Gegenstandes, der über allen Gegenständen ist und in dem alle begriffen sind, die am meisten um ihrer selbst willen begehrenswerthe seyn, und schon dieses Begehren möchte den Namen Philosophie verdienen; denn auch die bloße Erkenntniß jenes Gegenstandes für sich und ohne alle weitere Folge wäre schon die höchste mögliche σοφία zu nennen, und wenn man darauf sieht, daß sie erworben, in diesem Sinn gelernt werden muß, an sich das höchste zu Lernende, das μέγιστον μάθημα, wie Platon sich ausdrückt.

Aber allerdings wird dieser Gegenstand nicht bloß um seiner selbst willen gesucht, sondern um der Wissenschaft willen, nämlich in der Absicht, daß sich uns alles andere von ihm ableite. In dieser Beziehung wird er denn auch das Princip genannt. Gelingt diese Ableitung, so wird die dadurch entstandene Wissenschaft die deductive im höchsten Sinne seyn. Denn unter die deductiven im Allgemeinen gehören auch die insbesondere demonstrativ genannten (die mathematischen). Diese jedoch setzen sich gewisse Grenzen, die sie nicht überschreiten; ihre Ausgangspunkte sind Definitionen auch in dem Sinn wie Begrenzungen (ὁρισμοί), die sie sich selbst geben, um nicht auf das zu gerathen, wovon keine Deduction mehr möglich ist. Dafür haben diese Wissenschaften auch nicht den unbedingten Verstand der Sachen, sondern nur von diesen Grenzpunkten an, und eben darum geht auch die entwickelnde Kraft des Inhalts nicht vom Gegenstande selbst aus, sondern fällt bloß in das Subjekt und bewirkt doch nur bedingte Ueberzeugung. Ableitend also und zwar vom höhern, vom unbedingten Princip ist die höchste Wissenschaft.

Wie sie jedoch in der Ableitung sich verhält, liegt uns noch ferne. Die erste Frage ist, wie zum Princip gelangt werde. Dieß wurde in der letzten Vorlesung gezeigt, aber keineswegs allgemein ausgesprochen und erklärt. Es ist z. B. nicht gesagt, ob jenes Zeigen selbst ein wissenschaftliches sey, und wenn nicht Wissenschaft, was denn sonst. Daß aber auch der Weg zum Princip selbst wieder Wissenschaft sey, scheint offenbar undenkbar. Man kann alles vom Princip ableiten, das Princip selbst von nichts, denn über ihm ist nichts, und wenn alle andern Wissenschaften freiwillig an eine höchste verweisen, die nicht wieder eine Wissenschaft wie sie, sondern nur die Wissenschaft schlechthin, die Wissenschaft selbst seyn kann, die darum auch nicht von einem Princip, sondern nur von dem, was schlechthin und gegen alles Princip ist, ausgehen kann: so wäre widersinnig zu denken, daß diese Wissenschaft selbst wieder auf Wissenschaft zurückweise, und die Sache so ins Unendliche gehe; einmal also muß die Wissenschaft kommen, der nicht wieder Wissenschaft in gleichem Sinn, selbst schon von einem Princip abgeleitete, vorausgehen kann[1].

Wenn aber keine Wissenschaft, eine Methode wenigstens muß es geben, die zum Princip führt. Außer der deductiven, die vom Princip als dem Allgemeinen zum Besondern geht, kann es aber nur eine zweite geben, die des umgekehrten Wegs, vom Besondern zum Allgemeinen, also die insgemein inductiv genannte. Wie sollte nun aber die inductive hier anwendbar seyn? Denn woher soll uns das Besondere, das der Weg zum Allgemeinen ist, kommen?

Erinnern wir uns also an die Unterschiede des Seyns, die wir in der letzten Vorlesung gefunden haben, dort zwar nur im Verlauf einer geschichtlichen Entwicklung und nicht ohne von dem durch Kant gegebenen Begriff (eines Inbegriffs aller Möglichkeiten) auszugehen: sie zeigen, daß einiges nur in gewissem Sinn das Seyende ist, also es nicht unbedingt ist, sondern ist und nicht ist, ist in einem, nicht ist in andrem Sinn, also nur bedingt, nur hypothetisch ist, d. h. es eigentlich nur

[1] Hier gilt das Aristotelische: ἀποδείξεως οὐκ ἀπόδειξις, ὡς οὐδ' ἐπιστήμης ἐπιστήμη. Anal. Post. II, 19.

seyn kann, und daß von dem erst, das alle Arten des Seyns in sich allein ist, sich sagen läßt, daß es das Seyende ist. Hier ging demnach der Weg von dem, was das Seyende nur auf besondere Weise ist und es daher überhaupt nur seyn kann, zu dem, was allgemein, was schlechthin es ist, und wäre nun ein solcher Weg nicht eben auch Induction zu nennen? Gewiß; aber nach dem Begriff, den man gewöhnlich mit diesem Wort verbindet, nur alsdann, wenn die Elemente dieser Induction aus Erfahrung geschöpft wären.

Undenkbar im Allgemeinen wäre es nun gewiß nicht, daß die Wissenschaft zwar vom unbedingten Princip aus in stetiger Folge zum erfahrungsmäßig Gegebenen herabstiege und in diesem Sinn a priori entstünde, das Princip selbst aber nur durch Ausgehen von Erfahrung und dem a posteriori Gegebenen erlangt würde. Denn so — nämlich allgemein müßte dieß ausgedrückt werden, weil nicht davon die Frage seyn kann, wie der Einzelne zur Wissenschaft überhaupt komme, und insofern also auch das aristotelische Wort nicht anwendbar ist, daß die ersten Begriffe uns durch Induction bekannt werden müssen. Denn schon ohnedieß wird sich niemand vorstellen, daß die Seele, die noch vollkommen einer tabula rasa gleicht, sich zur Philosophie erhebe, und nicht vielmehr derjenige erst, welcher die ganze Weite und Tiefe des zu Begreifenden durch Erfahrung kennen gelernt hat, der zur Philosophie Berufenste sey. Und auch dem, welcher sich zum höchsten Standpunkt und zum Gedanken von dort herleitender Wissenschaft erhoben, auch diesem wird ja eben damit nur eine neue Schule von Erfahrung sich eröffnen. Individuelle Erfahrungen aber lassen sich nur in der Form von Bekenntnissen mittheilen, und ich meine nicht zu irren, wenn ich glaube, manche wären lehrreicher erschienen, wenn sie sich auf Bekenntnisse beschränkt hätten, anstatt Philosophen von Profession seyn zu wollen. Den innern Fortgang des Individuums von den ersten Eindrücken bis zu wirklicher Philosophie hat der arabische Philosoph Ibn Joktan darzustellen gesucht in der bekannten Erzählung, die Eduard Pococke unter dem Titel: Philosophus autodidactus herausgegeben. Was aber vom Individuum, muß auch von der Gesammtheit gelten, und am wenigsten wohl werden

wir, die so eben gezeigt haben, über welche Stufen die neuere Philosophie, um die ihr durch das Christenthum gewordene Aufgabe zu erfüllen, bis jetzt aufgestiegen ist, — und ein gleiches Aufsteigen, ein gleiches Versuchen der möglichen Standpunkte zwischen dem Frühesten, dem das Seyende in Gegenständen der Erfahrung, Luft, Feuer u. s. w. war, bis zu Platon, der zuerst mit Bewußtseyn zu dem seyend-Seyenden, dem ὄντως ὄν, wie er es nannte, als einem von aller Materie Abgesonderten sich erhoben — am wenigsten gewiß werden wir, die eine eigentliche Geschichte der Philosophie annehmen, der Behauptung widersprechen: in diesem subjectiven Sinn sey die Philosophie eine Wissenschaft der Erfahrung. Aber die Frage, um die es zu thun ist, ist vielmehr die objective: ob aus Erfahrung die Elemente jener Induction zu schöpfen seyen, die, wie uns nun einmal feststeht, die einzige zum Princip selbst führende Methode seyn kann. Auch dieses aber könnten wir wenigstens nicht unbedingt widersprechen, nachdem wir gewisse nothwendige Elemente des Seyenden angenommen. Denn was immer ein Seyendes ist, wird, wenn auch jedes in eigenthümlicher Form, und das eine mehr, das andere weniger, ausgesprochen, aber ein jedes wird doch diese Elemente enthalten, die, wenn auch nicht Principe in Bezug auf das Princip, doch Principe in Bezug auf das Abgeleitete sind und wenigstens als Zugänge und Hinleitungen zum Princip selbst dienen können. In diesem Sinn also wird nicht zu leugnen seyn, daß die auf das Princip gehende Untersuchung von Erfahrung ausgehen könne, ja ich habe in andern öffentlichen Vorträgen selbst zum Theil diesen Weg eingeschlagen, wiewohl mehr in didaktischer als in wissenschaftlicher Absicht, in Erwägung, daß der Fortgang von dem uns Näheren und Erkannten (dem πρὸς ἡμᾶς πρότεροις καὶ γνωριμωτέροις) zu dem an sich Erkenntlicheren aber uns Ferneren, wie Aristoteles sich ausdrückt [1], der natürlichere ist. Damit ist aber nicht gesagt, daß wir solchen beistimmen, denen es bei dem Ausgehen von Erfahrung gar nicht um Principe zu thun ist, sondern um gewisse oberste Thatsachen, von welchen sie durch Schlüsse zum

[1] Anal. Post. I. 2.

allgemeinen Begriff einer höchsten Ursache gelangen, ohne sagen zu können, auf welche Weise sie Ursache sey, weßhalb sie ihnen denn auch nicht wirklich Princip ist. Da sie aber außerdem, weil mit bloßen Particularsätzen kein Schluß möglich ist, allgemeiner Grundsätze nicht entbehren können, so nehmen sie es entweder auch als bloße Thatsache an, daß durch solche Grundsätze unser Bewußtseyn bestimmt ist; in diesem Fall mögen sie sehen, wie sie der Argumente z. B. David Humes sich erwehren; meinen sie es aber anders, so müssen sie außer der Erfahrung eine andere Quelle der Erkenntniß annehmen, und es erscheinen daher die, welche keine allgemeine Wahrheiten, folglich keine Wissenschaft, sondern nur vereinzelte Thatsachen zugeben, mit sich selbst mehr in Uebereinstimmung, als die auf solche Weise mit Thatsachen Philosophie machen wollen. Denn nicht syllogistisch, mit unvermeidlichem Ueberspringen in ein anderes Gebiet (*μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*), sondern durch reine Analysis des in der Erfahrung Vorliegenden, und ohne je aus diesem herauszugehen, als diesem selbst inwohnend, müßten die Principe und durch diese das Princip gefunden werden. Fügen wir nun außerdem hinzu, daß die auf solche Weise zu Werk Gehenden als für ihre Zwecke geeignete Thatsachen nur psychologische annehmen, so zeigt sich auch darin, wie beschränkt sie die Aufgabe fassen. Denn wenn es Principe, also das Allgemeinste ist, was in der Thatsache gesucht wird, so müßte diese, auch wenn sie rein psychologische ist, gerade nicht als solche, sondern nach ihrer allgemeinen und objectiven Seite in Betracht kommen. Nicht subjectiv genommen, sondern in ihren constitutiven Principien untersucht, wird die psychologische Thatsache an objectivem Gehalt keiner andern nachstehen, aber es wird eben nur dieser, nicht was sie besonders hat, in Betracht gezogen werden. Psychologie ist eine Wissenschaft für sich und selbst eine philosophische, die ihre eigne, nicht geringe Aufgabe hat, und daher nicht nebenbei noch zur Begründung der Philosophie dienen kann.

Lassen wir aber diese Mißverständnisse bei Seite, und nehmen wir an, die Induction, die wir verlangen, sey auf der breitesten Grundlage ausgeführt, und auf dem Weg der reinsten und genauesten Analysis

wirklich zu den Principen und durch diese zum Princip gelangt, wird man alsdann nicht eben dieses Aufsteigen schon selbst als Philosophie ansehen müssen, und wird man noch zur Deduction übergehen wollen, nur um denselben Weg zum zweiten Mal in umgekehrter Richtung zurückzulegen? Angenommen also, diese Induction wäre die ganze Philosophie, wie vertrüge sich diese Vorstellung mit dem Begriff absoluter Wissenschaft, der sich uns unwillkürlich mit Philosophie verbindet und nicht erlaubt, daß sie ihr Ansehen von irgend einer bloß auf Glauben angenommenen und selbst zweifelhaften Autorität zu Lehn trage? Denn nicht anders ist der Gedanke der Philosophie entstanden, als weil man die bloße Erfahrung für keine durch sich selbst gesicherte Grundlage ansehen konnte, ihre Wahrheit selbst der Begründung bedürftig glaubte. Im besten Falle und bei der sorgfältigsten Ausführung bliebe der Grund schwankend, der nicht nur als ein bloß zufällig Aufgenommenes, sondern als ein selbst Zufälliges, weil seyn- und nichtseyn-Könnendes erschiene, wie wir ja selbst von dem „Ich bin" des Carteſius einsehen mußten, daß es doch nur ein, zwar nicht mir, der es ausspricht, aber an sich zweifelhaftes Seyn ausdrückt. Das philosophische Bewußtseyn ist an Empfindlichkeit der des Auges zu vergleichen, das nichts Fremdes in sich duldet. Also nicht nur diese Induction selbst wäre nicht Wissenschaft, sondern auch, wenn man von dem so gefundenen Princip zur Deduction übergehen zu können meinte, würde nimmer etwas entstehen, das für Wissenschaft im schlechthin abschließenden und unbedingten Sinn gelten könnte, wie wir uns doch einmal die Philosophie denken, dergestalt denken, daß wir lieber den Gedanken derselben aufgeben, wenn wir sie nicht als völlig souveräne Wissenschaft denken dürfen.

Bis jetzt nun aber haben wir Induction nur in dem besondern Sinn genommen, daß die Elemente, deren sie sich bedient, aus der Erfahrung geschöpfte seyen. Allein es fragt sich, ob diese Beschränkung im Begriff der Methode selbst liegt, welcher es vielmehr genug scheint, daß man durch Einzelnes zum Allgemeinen gehe, gleichviel wie dieses Einzelne gegeben sey. Denn daß es nur durch Erfahrung gegeben seyn könne, ist doch eine vorläufig unbegründete Annahme. Und sollte der

Weg, den wir in der letzten Vorlesung freilich vorerst mehr versuchsweise als entscheidend eingeschlagen haben, sollte dieses Hindurchgehen durch die verschiedenen Arten des Seyns (— A + A ± A sind für sich Einzelne = die καθ' ἕκαστα; sie sind noch nicht das Allgemeine selbst), dieses Hindurchgehen durch das, was bloß möglicher und besonderer Weise das Seyende ist, zu dem, was es wirklich und allgemein ist, darum weniger Induction zu nennen seyn, weil die Momente desselben nicht aus Erfahrung (im gewöhnlichen Sinn) geschöpfte, sondern, wenn wir uns dessen auch erst jetzt bewußt werden, im reinen Denken, und nur darum zugleich auf solche Weise gefunden sind, daß man der Vollständigkeit auf eine Weise versichert seyn kann, wie dieß bei der andern Art von Induction niemals ebenso der Fall ist?

In der That rufen wir uns zurück, wie wir zu den Elementen des Seyenden gekommen, so zeigt sich, daß wir dabei nur durch das im Denken Mögliche und Unmögliche bestimmt worden. Denn wenn gefragt wird: was ist das Seyende? so steht es nicht in unserm Belieben, was wir zuerst, was wir hernach setzen wollen, von dem nämlich, was das Seyende seyn kann. Um zu wissen, was das Seyende ist, müssen wir versuchen, es zu denken (wozu freilich niemand gezwungen werden kann, wie er genöthigt ist, das vorzustellen, was sich seinen Sinnen aufdrängt). Wer es aber versucht, wird alsbald inne werden, daß den ersten Anspruch, das Seyende zu seyn, nur das reine Subjekt des Seyns hat, und das Denken sich weigert, diesem irgend etwas vorzusetzen. Das erste Denkbare (primum cogitabile) ist nur dieses. Ein anderer durch Spinoza klassisch gewordener Ausdruck: id, cujus conceptus non eget conceptu alterius rei, ist ebenfalls nur wahr von dem, was nicht im gegenständlichen Sinn (denn alles Gegenständliche setzt etwas voraus, wogegen es dieß ist), um so mehr also im urständlichen Sinn, oder wie wir auch sagen können, nur an sich das Seyende ist. Hierin liegt eine Beraubung (στέρησις), die uns nicht ruhen läßt, sondern dieses (das nur an sich seyende) gesetzt, müssen wir auch das andere setzen; denn zum ganzen und vollkommen Seyenden gehört ebensowohl das nur gegenständlich subjektlos seyende, also (wie wir es ebenfalls

ausdrücken können) was außer sich das seyende ist; nur nicht in Einem Athem, daß wir so sagen, können wir das Seyende als jenes und als dieses, wir können es als jenes nur zuerst, als dieses hernach setzen, so daß wir nun beide auch als Momente des Seyenden bestimmen können. Offenbar aber ist auf diese Weise Beraubung in beiden gesetzt, und auch so kein Stillstand; was indeß unmittelbar nicht zu denken war, ist eben dadurch möglich geworden, daß die beiden entgegengesetzten vorausgehen; denn so hat das Seyende, das an erster Stelle nur Subjekt, an zweiter Stelle nur Objekt seyn konnte, das hat sowohl das, wogegen es Subjekt, als das, wogegen es Objekt, es hat also, wodurch es beides seyn und doch in sich Eines bleiben kann, womit der Begriff des seiner selbst Mächtigen, des bei sich Seyenden entsteht (im bei-sich-seyn liegt ebensowohl das in-sich, als das außer-sich-Seyn). Dieses also ist erst die dritte Möglichkeit. Das Seyende in diesem Sinn (als das bei-sich-Seyende) ist nur möglich als das ausgeschlossene Dritte, wenn wir uns wieder erlauben, diesen Ausdruck, der in Bezug auf das contradictorisch Entgegengesetzte negativ ist und die Möglichkeit des Dritten verneint, wo bloß von Gegentheiligem die Rede ist, im bejahenden Sinn zu brauchen, so nämlich, daß ausschließen außer sich setzen bedeutet.

Der unwillkürliche Gebrauch von Ausdrücken, die an bekannte logische Grundsätze erinnern, sagt von selbst, in welchem Gebiet wir uns hier befinden, in dem nämlich, wo die Gesetze des Denkens Gesetze des Seyns sind, und nicht, wie nach Kant so allgemein geglaubt worden, die bloße Form, sondern den Inhalt der Erkenntniß bestimmen, im Vorgebiet der Wissenschaft, die zum Princip nicht wieder die Wissenschaft, sondern nach Aristoteles die Vernunft hat, nicht irgend ein Denken, sondern das Denken selbst, das ein Reich für sich hat, ein Gebiet, das es mit keiner andern Erkenntniß theilt; jenes Denken, von welchem ebenderselbe eben daselbst (in dem berühmten Schluß des zweiten Buchs der Anal. Poster.) sagt, daß es an Wahrheit und an Schärfe über die Wissenschaft geht [1], wie wir davon so eben einen Beweis hatten;

[1] *Ης ἀρχὴ οὐκ ἐπιστήμη, ἀλλὰ ΝΟΥΣ. — Οὐθεν ἀληθέστερον ἐνδέχεται*

denn z. B. daß im Denken nichts vor dem Subjekt seyn kann, wird nicht gewußt, sondern gefühlt, und übertrifft durch diese Unmittelbarkeit jede vermittelte (erst erschlossene oder durch Entwicklung gefundene) Wahrheit an Evidenz. Uebelberathener könnte nichts seyn, als die Principe und das Princip auf dieselbe Weise suchen zu wollen, wie man erst in der Wissenschaft verfahren kann. Darauf wird sich jedoch besser in der Folge zurückkommen lassen. — Das Denken, sagten wir, hat einen Inhalt für sich. Dieser Inhalt, den die Vernunft allein von sich selbst und von nichts anderem hat, ist im Allgemeinen das Seyende und können im Besonderen nur jene Momente seyn, deren jedes für sich nur das Seyende seyn kann (nämlich wenn die andern hinzukommen), also nur eine Möglichkeit oder Potenz des Seyenden ist. Diese Möglichkeiten aber, die nicht bloß wie andere gedacht, sondern wie das Seyende gar nicht nicht gedacht werden können (denn das Seyende hinweggenommen, ist auch alles Denken hinweggenommen), diese Möglichkeiten also, welche die nicht bloß zu denkenden, sondern die gar nicht nicht zu denkenden, also nothwendig gedachte sind, und daher auf ihre Weise und im Reich der Vernunft ebenso sind, wie die Wirklichkeiten der Erfahrung auf ihre Weise und in ihrem Reiche sind: diese Möglichkeiten sind die ersten und von denen alle andern abgeleitet sind, die also, welche uns möglicherweise zu Principen alles Seyns werden.

Und wenn wir nun das Gefühl, das uns nicht erlaubt, diesen Möglichkeiten eine andere Stellung als die ausgesprochene zu geben, wenn wir dieses als ein Gesetz aussprechen wollen, welches andere könnte dieß seyn außer dem, das mit allgemeiner Zustimmung und zu allen Zeiten als das reine und eigentliche Vernunftgesetz gegolten, von dem, wie Aristoteles sagt, nicht eine besondere Art des Seyenden, sondern das Seyende als solches und wie es in der Vernunft ist, bestimmt wird, dessen voller oder positiver Sinn aber in der Folge verloren gegangen

εἶναι ἐπιστήμης ἢ νοῦν - - - οὐθὲν ἐπιστήμης ἀκριβέστερον ἄλλο γένος· ἡ νοῦς. Zuletzt: *Νοῦς ἂν εἴη ἐπιστήμης ἀρχή.* Anal. Post. II, 19. Wie will man diese Stellen mit den gewöhnlichen Ansichten vom Empirismus des Aristoteles reimen?

iſt, indem es auf das contradictoriſch Entgegengeſetzte beſchränkt und damit zur Unfruchtbarkeit verdammt wurde, wie es für Kant wirklich nur noch Grundſatz für analytiſche, wie er ſie nennt, eigentlich aber tautologiſche Sätze iſt, während Ariſtoteles es wenigſtens nicht minder auch für das bloß Entgegengeſetzte (nur als contrarium ſich Entgegenſtehende) Geſetz ſeyn läßt, das nämlich nur widerſprechend werde, alſo unter den Grundſatz des Widerſpruchs falle, wenn es zugleich geſetzt werde, nicht alſo, wenn das eine vorausgehe, das andere folge, wo Entgegengeſetztes allerdings eines und daſſelbe ſeyn können. Hiedurch erhält das ſonſt bloß negative Geſetz poſitive Bedeutung, und es begreift ſich, wie es nach Ariſtoteles das Geſetz alles Seyenden, alſo das fruchtbarſte und inhaltsreichſte aller Geſetze ſeyn kann [1]. Vollſtändig dieß einzuſehen muß freilich der Folge vorbehalten bleiben, aber was ſchon hier einleuchtet iſt, daß ohne das ſo verſtandene nur nichtsſagende Sätze übrig bleiben, und emphatiſche, d. h. die wirklich etwas ausſprechen, unmöglich ſeyn würden. Denn wovon läßt ſich ſagen, daß es hell iſt, als von dem an ſich Dunkeln, wovon, es ſey krank, als von dem bloß krank ſeyn Könnenden, an ſich alſo Geſunden.

Es iſt wohl der Mühe werth, wegen dieſer Ausdehnung des Grundſatzes den Ariſtoteles ſelbſt zu hören, aus deſſen Worten auch noch verſchiedenes anderes zu lernen ſeyn möchte. „Da es unmöglich iſt, ſagt er, daß Widerſprechendes zugleich von demſelben mit Wahrheit geſagt werde, ſo iſt offenbar, daß auch Entgegengeſetztes nicht zugleich eines und daſſelbe ſeyn kann. Denn das eine der Entgegengeſetzten iſt Beraubung, Beraubung aber nicht weniger Verneinung, nämlich einer beſtimmten Art (des Seyns z. B. — nicht des Seyns überhaupt). Wenn es alſo etwas Unmögliches iſt, mit Wahrheit zugleich bejahen und verneinen, ſo wird auch unmöglich ſeyn, daß Entgegengeſetzte zugleich eines und daſſelbe ſeyn, man beſchränke denn jedes auf ein beſonderes Wo, oder ſage das eine vom beſtimmten Theil (ſchwarz z. B.

[1] *Τοῦ ὄντος ἐστὶν ἢ ὄν — ἅπασιν ὑπάρχει τοῖς οὖσιν, ἀλλ' οὐ γένει τινὶ χωρὶς ἰδίᾳ τῶν ἄλλων.* Metaph. IV, 3 (66. 7. 5).

vom Auge), das andere (weiß, schlechthin oder vom Ganzen". Merkwürdig ist, wie hier dem „nicht zugleich" das „nicht an derselben Stelle" substituirt ist, und leicht mag Aristoteles sinnliche Beispiele, wie die von uns (ähnliche hat Alexander) beigefügten im Sinne gehabt haben. Denn seine Rede ist so formell allgemein, daß das Sinnliche nicht ausgeschlossen war. Aber auch in Bezug auf das reinste Intelligible läßt sich das eine statt des andern sagen, zumal wenn man lateinisch sich ausdrückt, wo non eodem loco so viel ist als nicht von gleicher Geltung. Denn das Vorausgehende wird gegen das Folgende zugleich zum Untergeordneten (*ὑποκείμενον*), und die Momente des Seyenden verhalten sich vollkommen wie Stufen, die ebensowenig zugleich betreten als an derselben Stelle seyn können.

Beraubung sey auch Verneinung, sagt Aristoteles hier, nur nicht, wie er anderwärts unterscheidet, unbedingte, die das Verneinte dem Gegenstand überhaupt abspricht, z. B. nicht weiß ist die Stimme (*οὐ λευκὸν ἡ φωνή*,[2], d. h. das Prädicat: weiß paßt überhaupt nicht zu Stimme, oder: weiß ist auch kein mögliches Prädicat von Stimme. Dagegen ein sonnenverbranntes Gesicht, das seiner Natur nach weiß seyn könnte, ist nur nicht weiß, es ist *μὴ λευκόν*, und wird

[1] *Ἐπεὶ δ' ἀδύνατον, τὴν ἀντίφασιν ἀληθεύεσθαι ἅμα κατὰ τοῦ αὐτοῦ, φανερὸν, ὅτι οὐδὲ τἀναντία ἅμα ὑπάρχειν ἐνδέχεται τῷ αὐτῷ· τῶν μὲν γὰρ ἐναντίων θάτερον στερήσις ἐστιν, οὐχ ἧττον [οὐσίας δὲ στέρησις ἡ] δὲ στέρησις ἀπόφασίς ἐστιν ἀπό τινος ὡρισμένου γένους· εἰ οὖν ἀδύνατον, ἅμα καταφάναι καὶ ἀποφάναι ἀληθῶς, ἀδύνατον καὶ τἀναντία ὑπάρχειν ἅμα, ἀλλ' ἢ πῇ ἄμφω, ἢ θάτερον μὲν πῇ, θάτερον δὲ ἁπλῶς.* Metaph. IV, 6 extr. Die von mir in [ ] eingeschlossenen Worte sind offenbar durch ungeschickte Hand aus VII, 7 hieher gekommen und in jedem Sinn störend. Blieben sie stehen, so müßte man zu dem alsdann mit *οὐχ ἧττον* abschließenden Satz hinzudenken: *ἢ τῶν ἀντιφατικῶς λεγομένων*, und der Satz würde so sagen: nur nicht weniger als im Widerspruch, sey auch in der Entgegensetzung eines von beiden Beraubung. Aber dieß wäre ganz gegen Aristoteles Meinung und was er hier sagen will, ist vielmehr, daß in der *ἐναντίωσις* nicht weniger Verneinung sey, als in der *ἀντίφασις*, nur eine andere Art, nämlich *στέρησις*, die soweit eher das Unterscheidende der *ἐναντίωσις* als das ihr und der *ἀντίφασις* Gemeinschaftliche seyn würde.

[2] So Metaph. XII, 2 (240, 18).

durch die Verneinung nur zu einer besondern Art des weißen Gesichts; wie das nur nicht positiv Seyende nicht das Nichtseyende, sondern durch die Verneinung nur zu einer besondern Art des Seyenden, zum μὴ ὄν wird [1]. Das „nicht", wie Aristoteles an einer andern Stelle erklärt [2], beraubt entweder ganz (ὅλως) oder nur auf gewisse Weise, z. B. daß nur der Actus geleugnet wird, das gleich seyn, nicht auch das gleich seyn können. Was A nicht ist, ist entweder das ganz des Aseyns Unfähige (τὸ ἀδύνατον ὅλως ἔχειν), oder das es seyn kann aber nicht ist (τὸ πεφυκὸς ἔχειν μὴ ἔχῃ). Ist Beraubung eine Verneinung des Habens, so setzt sie entweder ein absolutes nicht haben-Können (ἀδυναμία διορισθεῖσα), oder sie setzt das Subjekt, das haben-Könnende, voraus (ist συνειλημμένη τῷ δεκτικῷ), wo sie erst Beraubung im engern Sinn ist. Gleich oder nicht gleich (οὐκ ἴσον) ist alles, gleich oder ungleich (ἄνισον) aber nicht alles, sondern nur was der Größe fähig ist [3].

Ich unterbreche mich, um zu bemerken, daß auch im allgemeinen Sprachgebrauch die beiden Verneinungspartikeln, welche die griechische Sprache wahrscheinlich vor allen andern voraus hat, auf verschiedene Weise verneinen, und zwar, wie ich dieß schon früher in einem andern Vortrag nachgewiesen, ganz analog der philosophischen Unterscheidung, daß durch das eine nur die Wirklichkeit geleugnet, durch das andere auch die Möglichkeit aufgehoben wird. Eine dritte Verneinungsweise ist die durch das α privativum, unser deutsches un. In der zuletzt angeführten

[1] Metaph. IV, 2 (63, 8 ss.). Die unbedingte Verneinung (ἡ ἀπόφασις ἡ ἁπλῶς λεγομένη) sagt einfach: ὅτι οὐχ ὑπάρχει (ἐκεῖνο) ἐκείνῳ (die Einschaltung des ἐκεῖνο, das in einigen Handschriften statt ἐκείνῳ zu stehen scheint, rechtfertigt sich durch die Sache und wohl auch durch Alex. Aphr.), die bedingte: ὅτι οὐχ ὑπάρχει (ἐκεῖνο) τινὶ γένει, sie ist στέρησις, welche auch nach XI, 3 (217, 20) nicht Verneinung des Begriffs überhaupt (τοῦ ὅλου λόγου), sondern des bestimmten (τοῦ τελευταίου λόγου) ist.

[2] Metaph. X, 4 (201. tot.).

[3] Auch früher V, 22 (114, 10): ἄνισον τῷ μὴ ἔχειν ἰσότητα, πεφυκὸς (ἔχειν) λέγεται. Für die Sache ist es gleichgültig, ob man vorzieht τὸ μὴ ἔχον zu lesen, oder ob man das τῷ ἔχειν durch das gleichfolgende ὁράτου λέγεται τῷ ὅλως μὴ ἔχειν χρῶμα sich rechtfertigen läßt.

Stelle setzt Aristoteles dem *οὐκ ἴσον* das *ἄνισον* völlig wie *μὴ ἴσον* entgegen [1]. Ueberall jedoch möchte diese Gleichstellung nicht anwendbar seyn. Es sey z. B. das Muster einer Figur gegeben, wonach jemand eine andere zeichnen oder ausschneiden soll, so wird im Fall des Mißlingens, wenn man nicht bloß das Factum der Ungleichheit, sondern die verfehlte Absicht ausdrücken will, ungleich nicht ausreichen, man wird sagen müssen, das Nachgebildete sey dem Vorbild nicht wirklich gleich, *μὴ ἴσον*. Bemerkungen dieser Art können kleinlich scheinen; da sie aber doch auf wirkliche Nüancen des Gedankens sich beziehen, dürfen sie nicht übersehen werden, wenn auch namentlich die deutsche Sprache Mühe hat sie zu unterscheiden, und fast nur durch den Accent sich helfen kann, wenn sie nicht wohl oder übel lateinisch sich ausdrücken will; denn da z. B. möchte über den Unterschied zwischen est indoctus, est nondoctus und non est doctus kaum jemand sich täuschen. Weder das Erste noch das Zweite wird man von einem eben geborenen Kinde sagen, das Erste nicht, weil es noch nicht in der Möglichkeit war, das Zweite nicht, weil es sich nicht in der Unmöglichkeit befindet, das Dritte aber wird man zugeben, denn, indem es nur die Wirklichkeit leugnet, setzt es die Möglichkeit.

Kann nun aber weder in Ansehung des allgemein-griechischen, noch in Ansehung des aristotelischen Sprachgebrauchs über den Unterschied der beiden Partikeln ein Zweifel seyn, man müßte uns denn was den ersten betrifft eine Stelle des platonischen Sophisten entgegenhalten, welche zu erörtern ich später Gelegenheit nehmen werde: so kann und darf es nicht unbemerkt bleiben, daß Aristoteles, so oft er den großen Grundsatz erwähnt (unmöglich ist, daß dasselbe zugleich sey und nicht sey), nur von *εἶναι καὶ μὴ εἶναι*, nie von *εἶναι καὶ οὐκ εἶναι* spricht, wie er müßte, wenn der Grundsatz ihm bloß die formelle Bedeutung hätte, von der die Neueren allein wissen. Offenbar, da er eines von beiden sagen mußte, hat er den Ausdruck vorgezogen, der dem Grundsatz in der

[1] Gleiches geschieht mit dem *ἀδικος*. Metaph. XI, 3 (217). So viele Verneinungen durch *α*, so viele Beraubungen. V, 22 (114, 9).

weiteren Ausdehnung gemäß ist und ihn nicht auf das contradictorisch Entgegengesetzte beschränkt. Dasselbe wünschte man von dem „nicht zugleich" sagen zu können, nämlich Aristoteles habe, was ihm für den einen und materiell bedeutenden Fall unentbehrlich war, auf den formellen nur miterstreckt, wo er eigentlich unstatthaft ist, denn Sinn hat er nur für den Widerspruch der entsteht, wenn Entgegengesetzte von einem und demselben zugleich gesagt werden. Formeller Widerspruch aber ist nach Aristoteles in zwei Fällen [1]. Einmal wenn z. B. dem allgemein bejahenden Satz: von Natur sind alle Menschen weiß, der particulär verneinende entgegensteht: von Natur sind einige Menschen nicht weiß, oder umgekehrt: allgemein bejahend und allgemein verneinend sind die Sätze bloß conträre [2], die beide falsch seyn können, nicht widersprechende, von denen einer nothwendig falsch, der andere also wahr ist. Von eben solchen Sätzen ist es ja aber ganz unmöglich zu denken, daß in verschiedenen Zeiten beide wahr seyn können. Der andere Fall ist, wo ohne Unterscheidung der Quantität einfach Bejahung und Verneinung sich entgegenstehen, z. B. die Sonne bewegt sich um die Erde, die Sonne bewegt sich nicht um die Erde. Hier ist es rein unmöglich zu sagen, sie bewege sich und bewege sich nicht, nur nicht in derselben Zeit. Aber z. B. Petrus schreibt, Petrus schreibt nicht. Hier sind zwei Fälle möglich. Er schreibt nicht, kann gesagt werden von dem, der schreiben gar nicht gelernt hat, wo auch das können fehlt. Da also ist es unmöglich, also ein Widerspruch, daß er schreibt. Er schreibt nicht, kann aber ebensowohl von dem gesagt werden, der schreiben kann. Hier ist es nicht unmöglich, d. h. es ist kein Widerspruch, zu sagen, daß derselbe auch schreibt, nur in einer andern Zeit. Also gerade nur wo bloße Entgegensetzung, ist das Aristotelische „nicht zugleich" an seiner Stelle, und Kant, der den Grundsatz nur als formellen kennt, hat ganz Recht, wenn er die Einschaltung verwirft, Unrecht jedoch, wenn er meint, wo sie unvermeidlich, sey bloß Ungenauigkeit des Ausdrucks daran schuld.

[1] De Interpr. 6.
[2] De Interpr. 7.

Sage man: ein Menſch, der ungelehrt iſt, iſt nicht gelehrt, ſo müſſe die Bedingung nicht zugleich dabei ſtehen, denn der, ſo zu einer Zeit ungelehrt, könne gar wohl zu einer andern gelehrt ſeyn'. Allein erſtens ſpricht niemand ſo, denn niemand ſagt gern etwas von ſelbſt ſich Verſtehendes, das als Satz ausgeſprochen ein Lächerliches wird, zweitens aber, wenn jemand ſo ſpräche, iſt eben darum, weil nur davon die Rede, was der Menſch, der ungelehrt iſt, nicht iſt, nicht davon, was er ſeyn kann, das „zugleich" überflüſſig. Der correcte Ausdruck nach Kants Meinung wäre: kein ungelehrter Menſch iſt gelehrt; hier ſey der Satz analytiſch, weil das Merkmal (der Ungelahrtheit) nunmehr den Begriff des Subjekts mit ausmache, und alsdann erhelle der verneinende Satz unmittelbar aus dem Satz des Widerſpruchs, ohne daß die Einſchränkung „nicht zugleich" hinzukommen dürfe. Allein weil der Unterſchied auch ſo bloß in Worten liegt, wird auch ſo niemand ſagen, und kein Denkender wird ſo ſagen, weil ſeine Meinung nicht ſeyn kann, daß es zufällig nur ſo iſt, er wird ſagen: daß kein Ungelehrter gelehrt ſeyn kann, wo dann aber ſofort der Zuſatz „nicht zugleich" als unerläßlich erſcheint. Ein Menſch nämlich, der nur zufällig ein ungelehrter iſt, kann allerdings noch gelehrt ſeyn, nämlich in einer andern Zeit; hier iſt bloße Entgegenſetzung, das „nicht zugleich" alſo von Nothwendigkeit. Dagegen für den, der nicht bloß nicht gelehrt iſt, ſondern nicht gelehrt, weil er über die Jahre des Lernens hinaus iſt, wird das Gelehrtſeyn zur Unmöglichkeit, d. h. zum Widerſpruch, hier iſt der Zuſatz ganz überflüſſig.

Kant, der gelegenheitlich auch die Meinung ausgeſprochen, ſeit Ariſtoteles habe die Logik keine Fortſchritte gemacht (vielleicht dürften die Neueren ſehr zufrieden ſeyn, wenn man ihnen zugeſtünde, nur den abſtracten Inhalt der Ariſtoteliſchen Logik treu und vollſtändig bewahrt, und was die metaphyſiſchen Erörterungen der logiſchen Verhältniſſe betrifft, mit denen Ariſtoteles ja auch vorausgegangen, wenigſtens keine Rückſchritte gemacht zu haben), Kant alſo macht gegen das „nicht zugleich" als Zuſatz zum Grundſatz des Widerſpruchs noch den beſondern Grund

[3] Kritik der reinen Vernunft, S. 153.

geltend, daß so der apodiktisch-gewisse (eigentlich der einer Apodeixis weder fähige noch bedürftige) Grundsatz durch die Zeit afficirt werde: als ein bloß logischer Grundsatz müsse er seine Aussprüche gar nicht auf Zeitverhältnisse einschränken, eine solche Formel sey der Absicht ganz zuwider[1]. So wie Kant dieß gemeint, dem der Grundsatz überhaupt nur formelle Bedeutung hat, gibt man es ihm zu; nicht zuzugeben aber ist, daß im reinen Denken überhaupt kein Vor und Nach zulässig sey. Denn dieß hieße das Denken allzu sehr beschränken oder vielmehr aufheben. Es versteht sich unstreitig von selbst, daß im bloßen Denken die Folge auch eine bloß noetische, als solche aber ist sie die ewige und darum unaufhebliche. Wie die drei Elemente des Seyenden selbst bloße Potenzen sind (als auf die Wirklichkeit wartende sind sie), so ist auch das Vor und Nach eine bloße Potenz. Zeit liegt darin, die es jedoch erst als solche ist, wenn wirklich das bloße Denken überschritten ist, ja die Folge in den wirklichen Zeiten besteht nur darum, weil sie ursprünglich eine intelligible, noetische, und also eine ewige ist, wie wir annehmen, daß in der Natur die Aufeinanderfolge zuvor schon — in der Idee, wie man sagt — bestimmt seyn mußte: dem Vorausgehenden mußte bestimmt seyn, daß es voraus gehe, dem Folgenden, daß es folge, dem Letzten, daß es der Zweck und das Ende sey. Es ist unvermeidlich, auf das alles zugleich zu kommen, wie auch Aristoteles zugibt, daß nach Einem Gesichtspunkt die Recht haben, welche nicht-Seyn und Seyn im Gegenstand präexistiren lassen[2]. Von jenen Momenten des Seyenden ist freilich keines ohne das andere, es ist hier alles wie in einem organischen Ganzen gegen sich wechselseitig bestimmend und bestimmt; das nicht seyende ist dem rein seyenden der Grund (die ratio sufficiens), aber hinwieder ist das rein seyende die bestimmende Ursache (ratio determinans) des bloßen An-sich-seyns, und auch das Dritte vermittelt den vorausgehenden ebenso Momente des Seyenden zu seyn, wie eben dieses ihm durch sie vermittelt ist; es müssen deßhalb alle oder es kann keines gesetzt seyn. Weil

[1] Kritik der reinen Vernunft, S. 152.
[2] Metaph. IV, 4.

jedes der Unterschiedenen für sich und ohne das andere das Seyende nie seyn kann, so ist zwischen ihnen eine natürliche Anziehung, und es ist nicht anders möglich, als daß die vollendete Idee zumal entsteht. Das ist auch der Sinn von: „In der Idee sey alles zugleich". Aber dieses „zugleich" hebt nicht auf, daß das eine Moment noetisch eher sey als das andere. Der Natur nach (d. h. eben im Gedanken) ist darum das Erste doch das Erste, das Dritte das Dritte; was Subjekt und Objekt in Einem ist, kann nicht mit Einem Moment, es kann nur mit verschiedenen Momenten, und da unsere Gedanken derselben successiv sind, auch nicht mit einer und derselben Zeit[1] gesetzt werden, wenn nämlich, was hier bloß noetisch gemeint ist, zum realen Proceß wird.

Aber sogar durch Zahlen haben wir die Momente bezeichnet[2], und wohl die Frage zu erwarten, wie hier im Anfang der Philosophie schon Zahlen angewendet werden. Wir werden hierauf später an gelegener Stelle noch besonders antworten, und begnügen uns jetzt zu sagen, daß da, wo Unterscheidung von Momenten, auch etwas Zählbares ist. Seit Kant den Typus von Thesis, Antithesis und Synthesis in allen Begriffen hervorgehoben, ein Nachfolgender eben diesen in ausgedehntester Anwendung geltend gemacht, ist die sogenannte Trichotomie oder Dreitheilung gleichsam zur stehenden Form geworden, und es war keiner, der nicht die Philosophie mit drei Begriffen (wenn auch noch so verkrüppelten) anfangen zu müssen glaubte; ob sie nun diese zählen und sagen: es sind drei, ist für die Sache ganz gleichgültig. Wie manche überhaupt das voraussetzungslose Anfangen sich vorstellen, müßten sie auch das Denken selbst nicht voraussetzen, und z. B. auch erst die Sprache, in der sie sich ausdrücken, deduciren; da dieß aber selbst nicht ohne Sprache geschehen könnte, bliebe nur das Verstummen, dem sich einige durch Unbehülflichkeit und Kaumvernehmlichkeit der Sprache wirklich anzunähern suchen, und der Anfang müßte sogleich auch das Ende seyn.

Zurück von diesen logischen Erörterungen zur Sache. Den höchsten

[1] κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον. Metaph. XI. 5. Sonst ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ. Cat. 12.
[2] S. die zwölfte Vorlesung.

Anſpruch, das Seyende zu ſeyn, hat, wie wir geſehen, das Dritte. Aber, da es das, was es iſt, nicht für ſich ſeyn kann, ſondern nur in Gemeinſchaft mit den andern, ſo gilt von ihm, daß es für ſich eben auch nur das Seyende ſeyn kann, eine Potenz des Seyenden iſt. Aber das Ganze, das ſich im Gedanken mit Nothwendigkeit erzeugte, dieſes wird wohl das Seyende ſeyn? Ja, aber im bloßen Entwurf, nur in der Idee, nicht wirklich. Wie jedes einzelne Element das Seyende nur ſeyn kann, ſo iſt das Ganze zwar das Seyende, aber das Seyende, das ebenfalls nicht Iſt, ſondern nur ſeyn kann. Es iſt die Figur des Seyenden, nicht Es ſelbſt, der Stoff der wirklichen Idee, nicht ſie ſelbſt, ſie wirklich, wie Ariſtoteles von der Dynamis im Allgemeinen ſagt: ſie ſey nur der Stoff des Allgemeinen[1]. Zur Wirklichkeit wird es erſt dann erhoben, wenn Eines oder Etwas Iſt, das dieſe Möglichkeiten iſt, die bis jetzt bloß in Gedanken reine Noemata ſind. Dieſes aber, was dieſe Möglichkeiten Iſt, kann begreiflicherweiſe nicht ſelbſt wieder eine Möglichkeit ſeyn. Denn in dem, was wir die Figur des Seyenden genannt, iſt alle Möglichkeit beſchloſſen (ſini), und es bleibt nur das übrig, was nicht mehr Möglichkeit iſt, ſondern Wirklichkeit, und das ſich zu den Möglichkeiten als das ſie ſeyende verhält. Denn das Ganze der Möglichkeiten (die Figur des Seyenden) kann als das ſchlechthin Allgemeine nicht ſelbſt ſeyn, es bedarf Eines, an dem es, als ein ſelbſtloſes, ſein Selbſt hat, das ihm als nicht ſelbſt-ſeyendem Urſache des Seyns iſt, *αἰτία τοῦ εἶναι*, wie Ariſtoteles ſich ausdrückt. Dieſes Letztere, das das-Seyende-ſeyende (ebenfalls ein ariſtoteliſcher Ausdruck, wie ſich uns in der Folge zeigen wird), iſt, weil es dieſes iſt, nicht ſelbſt eine Art oder eine Stufe des Seyenden, nicht ein Viertes, das ſich den drei Elementen oder Principen anreiht; es kann nicht auf gleicher Linie mit dem ſeyn, welchem es Urſache des Seyns iſt, ſondern gehört einer ganz andern Ordnung an (weßhalb auch hier nicht wieder

[1] Sie ſind die Dynamis (das Reich des Seynkönnenden), wovon Ariſtoteles ſagt: *ἡ δύναμις, ὡς ὕλη τοῦ καθόλου οὖσα καὶ ἀόριστος (τοῦ καθόλου καὶ ἀορίστου ἐστίν), ἡ δ' ἐνέργεια ὡρισμένη καὶ ὡρισμένου τόδε τι οὖσα τοῦδέ τινος.* Metaph. XIII, (289, 5 ss.).

Zahl). Jene Elemente werden erſt das Seyende, indem es ſie iſt; aber eben darum kann es in ſich ſelbſt nicht wieder das Seyende ſeyn, man ſage denn, es ſey das Seyende ſelbſt (*αὐτὸ το ὄν*), womit angezeigt wird, daß das Seyn hier nicht Prädicat, ſondern das Weſen ſelbſt iſt (Einheit von Seyn und Weſen im entgegengeſetzten Sinn). Indem es alles Allgemeine in dem hat, zu dem es das Verhältniß des es ſeyenden hat, ſo iſt es ſelbſt (in ſich ſelbſt) nichts Allgemeines (kein Was), ſondern alles Denken übertreffende Wirklichkeit, ſo ſehr, daß gegen dieſe ſein das-Seyende-Seyn nur als ein Späteres[1], ein ihm bloß Zuſtoßendes (*συμβεβηκός*), Hinzukommendes erſcheint. Es iſt das, deſſen Weſen im Wirklichſeyn beſteht nach dem energiſchen Ausdruck des Ariſtoteles: *οὗ ἡ οὐσία ἐνέργεια*[2], den die weniger Geübten ſich wohl am beſten deutlich machen, wenn ſie als Gegenſatz dazu denken, daß z. B. der Materie (im ariſtoteliſchen Sinn) der Actus (die Energie ein Zufälliges, nur als Prädicat Zukommendes iſt.

Das, was das Seyende Iſt, kann als das ſchlechthin Weſen- oder Idee-Freie (nämlich für ſich und außer dem Seyenden betrachtet), nicht einmal das Eine ſeyn, ſondern nur Eines, *Ἕν τι*, was dem Ariſtoteles mit dem was ein Dieſes (ein *τόδε τι ὄν*)[3] und dem für-ſich-ſeyn-Könnenden gleichbedeutend iſt, dem *χωριστόν*[4]. Als alles Allgemeine und damit alles Materielle von ſich ausſchließend, wird es ſo wenig dem Weſen nach ein Seyendes, als in ſich ſelbſt das Seyende, es wird bloß ſeyend zu nennen ſeyn, wie Ariſtoteles von der Subſtanz (*οὐσία*) ſagt: *οὐ τὶ ὄν, ἀλλ' ἁπλῶς ὄν*[5], nicht etwas (was

[1] Gegen ſolche, die in Ausdrücken wie die obigen das reine Denken (was ſie nämlich ſo nennen) gefährdet ſehen wollten, genüge das *πρεσβεῖα ὑπερέχον* bei Platon, de Rep. VI, p. 509 B. wo er von demſelben Gegenſtand redet, wie er auch ſonſt dieſe Ausdrucksweiſe liebt. Vergl. das *πρεσβύτατον* de Legg. XII, p. 966 D.

[2] Metaph. XII, 6.

[3] Man ſehe Metaph. V, 13 (106, 21).

[4] S. Metaph. V, 8 (100, 8). Beides (*τὸ χωριστὸν καὶ τόδε τι*) findet ſich zuſammengeſtellt Metaph. VII, 3 (131, 20).

[5] Metaph. VII. 1 (128, 26 ss.).

es sey), sondern einfach seyend. Was weiter hinzukommt, hat es durch sein Verhältniß zum Seyenden.

Es wird Ihnen, wenn Sie dieß aufgefaßt, auch nicht schwer seyn, dieses, von dem wir sagen, es sey rein seyend, von jenem seyenden, das wir unter den Elementen oder Potenzen als das rein (nämlich subjectlos) seyende bezeichnet haben, zu unterscheiden. Denn das Letzte ist entschieden ein Allgemeines, *δύναμις τοῦ καθόλου* (wiewohl besonderer Art, wovon im Augenblick nicht die Rede seyn kann), und es ist das seyende bloß materiell, und nicht als Wirkliches, sondern wesentlich potentiell.

Dagegen könnte eine Schwierigkeit darin gesucht werden, daß man nicht sagen kann, d. h. daß es keinen Begriff dafür gibt, was überhaupt Actus ist. Aristoteles sagt es zwar bloß bei Gelegenheit des Actus: daß man nicht alles zu definiren suchen müsse, sondern sich wohl auch mit Analogien begnügen[1]. Aber er meint es doch vorzüglich vom Actus, den er nicht zu erklären gesteht, indem er ihn durch Beispiele erläutert. Wenn es sich also bloß darum handelt zu zeigen, was überhaupt Actus ist, so hatte Fichte nicht so Unrecht, deßhalb gleich an das uns Nächste, die fortgesetzte That, oder, wie er sich kräftiger auszudrücken glaubte, Thathandlung unseres Selbstbewußtseyns zu verweisen. Der Actus überhaupt ist doch eigentlich nicht im Begriff, sondern in der Erfahrung. Der Actus wird auch nicht was die Potenz wird, Attribut. Als wirkliche Instanz aber das Gesagte brauchen zu wollen, könnte nur einem von denen einfallen, von denen wir oben sagten, daß sie verstummen müßten. Denn es ist keinem, der irgend etwas versteht, je beigekommen zu behaupten, daß, wenn die Wissenschaft nicht aus der Erfahrung zu schöpfen ist, der Mensch darum ohne sie zu irgend einer Sache, am wenigsten aber, daß er zur Philosophie tauglich sey.

In der That das, was das Seyende ist und nur reine Wirklichkeit

[1] *οὐ δεῖ παντὸς ὄρον ζητεῖν, ἀλλὰ καὶ τὸ ἀνάλογον συνορᾶν.* Metaph. IX, 6 (182, 4).

seyn kann, ist, sofern dieses, mit keinem Begriff zu fassen. Das Denken geht doch nur bis zu diesem. Das was nur Actus ist, entzieht sich dem Begriff. Will sich die Seele mit diesem beschäftigen und also das was das Seyende ist außer dem Seyenden und an und für sich gesetzt haben, als ein κεχωρισμένον τι καὶ αὐτὸ καθ' αὑτό, wie Aristoteles sich ausdrückt: dann ist sie nicht mehr denkend, sondern (weil alles Allgemeine hinweg) schauend[1].

Leicht möglich aber, daß uns in Folge der letzten Erörterungen ein anderer Streit erregt werde wegen der früheren Bestimmungen in Betreff des ontologischen Arguments. Denn unstreitig standen wohl viele, wo nicht die meisten, die sich mit ihm befaßten, in der Meinung, daß sie mit demselben nur den aristotelischen Begriff (οὐ ἡ οὐσία ἐνέργεια) ausführten. Allein der große Unterschied ist dieser. Nach dem aristotelischen Begriff ist von Wesen eigentlich gar nicht die Rede, der Actus tritt ganz an seine Stelle, und es ist insofern völlig eliminirt. Dagegen wo die allgemeine Formel: Einheit des Seyns und des Wesens (in Gott) angewendet wird, geschieht es bei den Neueren auf die Weise, daß man sagt: Gott sey durch sein Wesen bestimmt zur Existenz, oder: Gottes Existenz sey darum eine nothwendige, weil der zureichende Grund derselben in seinem Wesen liege, ein Ausdruck, dessen Leibnitz um so mehr sich bedient, weil er leugnet, daß ohne das Princip des zureichenden Grundes Gottes Daseyn erweislich sey, also auch dem ontologischen Argument ohne dieses keine Beweiskraft zuschreibt[2]. In allen diesen Ausdrücken wird Wesen vor die Existenz gesetzt, der Sinn des aristotelischen Begriffs aber ist, daß das Wesen selbst bloß im Actus bestehe. Jeder Beweis der nothwendigen Existenz Gottes könnte auch nur

[1] Auch Platon sagt von ihm zwar μόγις ὁρᾶσθαι, aber doch ὁρᾶσθαι, nicht νοεῖσθαι. De Rep. VII, p. 517 B. Daß Platon hier von demselben redet, zeigt die folgende Vorlesung. Zu vergl. de Rep. VI, p. 506 B. Tim. 28 A. Phaedr., p. 248 A. Ebenso gehört hieher das: αὐτῇ τῇ ψυχῇ θεατέον αὐτὰ τὰ πράγματα. Phaed. p. 66 D. und: ζητεῖ αὐτὴ καθ' αὑτὴν γίγνεσθαι (ἡ τοῦ φιλοσόφου ψυχή) ibid. p. 65 C. — Vergl. Brandis, Gesch. der griech.-röm. Philos. II, p. 222, k.

[2] Man sehe sein fünftes Schreiben an Clarke.

dahin führen, daß er das nothwendig Existirende ist (necessario Existens), aber um was es sich zuletzt handelt ist, daß er die natura necessaria ist. Gottes nothwendiges Existiren besteht nun in seinem nothwendig, d. h. ohne sein Wollen oder Zuthun, das-Seyende-Seyn. Die natura necessaria aber ist er vermöge des von seinem das-Seyende-Seyn unabhängigen Seyns, wodurch er gegen jenes nothwendige Existiren frei wird und in sich seyn kann.

Nun aber ist es Zeit, auf das Seyende zurückzusehen und auf die Elemente desselben, wie diese sich verhalten, nachdem Eines Ist das sie ist. Also diese Unterschiede sind nun seine Unterschiede, dieses bestimmten Einen, das in ihnen Anfang, Mittel und Ende seiner selbst, aus sich selbst (in seinem an-sich-Seyn), durch sich (als das außer-sich-Seyende), in sich (das ewige bei-sich-Seyn) gehend. Das bei-sich-Seyn ist das Mittlere vom an sich und außer sich seyenden, bei sich ist nur was auch außer sich ist. Nicht das Subjekt, nicht das Objekt, nicht das Subjekt-Objekt Ist, sondern das bestimmte Eine ist das Subjekt, ist das Objekt, und ist das Subjekt-Objekt, d. h. diese Elemente, die Principien zu seyn scheinen konnten, sind zu bloßen Attributen des Einen herabgesetzt, das in ihnen das vollkommen und ganz sich Besitzende ist, ohne daß daraus folgt, daß es nicht auch in seinem für-sich-Seyn dieß seyn würde. Denn was es in seinem das-Seyende-Seyn auf materielle Weise ist, das ist es auch in sich selbst, nur immaterieller Weise (ἀσυνθέτως, um das aristotelische Wort zu brauchen): in den Elementen ist die Einheit nur auf die erste Weise, in dem Einen selbst (denn so können wir es auch nennen, wie wir es das Seyende selbst genannt haben), in diesem also ist die Einheit auf die andere Weise und unzerstörlich, weil in ihm gar nichts Mögliches seyn kann, weil es unüberwindliche und unauflösliche Einzelheit ist, Einzelwesen wie kein anderes; die Einzelheit allein hält Stand, alles andere ist dissolubel. Die Einheit des Einen selbst ist, die nicht mit der in der Allheit gesetzten verschwindet, sondern diese als alle Möglichkeit übertreffende Wirklichkeit überdauert. Die Elemente stören sich untereinander nicht; das wäre nur wenn eines in sich was das andere seyn wollte (— A z. B. + A), aber ihr

Unterschied und also auch ihr Seyn, das sie in der Einheit haben, beruht gerade nur darauf, daß das eine nicht das andere (nicht eodem loco) ist, wir sie darum auch nur so bestimmen konnten, daß wir z. B. von — A sagten, es sey reines Können ohne alles Seyn, von + A es sey ebenso reines Seyn ohne alles Können, von ± A es sey nur als von beiden (jedem für sich) Ausgeschlossenes. Der Unterschied zwischen ihnen ist nicht wie zwischen Widersprechenden; sie sind durch bloße Beraubung, nur *κατὰ στέρησιν* unterschieden, d. h. daß einfach dem einen fehlt, was das andere ist. Von Ausschließen haben wir zwar früher gesprochen, aber dieß war nur im Gedanken gemeint; zum wirklichen Ausschließen gehörte, daß eines für sich seyn wollte; aber hier ist vielmehr jedes von sich abgewendet, — A das Können nicht von sich selbst, sondern von + A, beide zusammen das Können von ± A, alle zusammen von dem was allein das selbst Seyende ist. (Sie schließen sich so wenig aus als im mathematischen Punkt, den man als den Kreis in potentia ansehen kann [1], Mittelpunkt, Umkreis und Durchmesser sich ausschließen). Sie schließen sich nicht aus, weil sie nicht drei Seyende sind, keines ein Seyn für sich anspricht, das Seyn vielmehr allein dessen ist, zu dessen Attribut sie werden, zu dem sie sich als bloße Prädicate verhalten, ihr eignes Seyn also in bloßer Potenz bleibt.

Es könnte uns hier, da wir uns des Worts Prädicate bedient, leicht, besonders von solchen, die mit den früheren Entwicklungen desselben Gedankens nicht unbekannt sind, die Frage gestellt werden, warum wir das, was das Seyende ist, nicht einfach das Subjekt, und zwar das absolute Subjekt genannt haben, das zu nichts anderem, und zu dem alles andere nur als Attribut sich verhalten kann. Freilich, wenn in dem Seyenden eine gewisse Succession liegt, daß je das Vorhergehende, das ein in höherem Sinn für sich seyendes, in diesem Sinn Subjekt schien, gegen das Folgende zum Prädicat wird, so ist das was über allem ist, zuletzt das was zuerst — A war, Subjekt, und wenn, was hier

[1] Weil die Größe des Durchmessers gleichgültig, so kann er auch als unendlich klein gedacht werden.

bloß noetisch gemeint ist, zum realen Proceß wird, so immer wird eine Succession von Subjekten (immer höherer Ordnung) zuletzt zum absoluten Subjekt führen. Der Sache und dem Begriff nach also wird es sich so verhalten. Aber was uns abhält, auch demgemäß uns auszudrücken, ist, daß wir uns vorgesetzt, in dieser Darstellung (und in der Weise der Darstellung kann und soll ja ein immerwährender Fortschritt stattfinden bis zur Vollendung) durchaus die Ausdrücke soviel immer möglich in ihrer strengsten Eigentlichkeit zu brauchen. Aber — A, wovon wir ausgingen, konnte recht eigentlich Subjekt heißen, es ist an erster Stelle, das eigentliche sub-jectum (*ὑποκείμενον*, *ὑποτιθέν*), das Letzte aber könnte nur uneigentlich und gegen den wirklichen Verstand so genannt werden, da es nichts unterthan ist, und um jenem (dem — A) seine große Bedeutung zu retten, möchten wir es gern allein das Subjekt nennen. Wir finden uns hier allerdings durch die Sprache beengt, aber nicht wir erst; denn auch Aristoteles, von dessen Hypokeimenon sich das scholastisch-lateinische Subjectum und unser Subject herschreibt, wenn dieser von der Substanz (der *οὐσία*) sagt, daß sie das sey, was nicht von einem Subjekt gesagt werde, obgleich daraus eigentlich folgt, daß sie selbst das absolute Subjekt ist, nennt er doch das erste der Wesen nie das erste Hypokeimenon, wohl aber nennt er die Hyle (das Unterste) so, da wo er zuerst seine vier Ursachen aufzählt[1]; am meisten sichtlich aber ist die Verlegenheit in dem besondern Kapitel von der Substanz, wo die Frage erörtert werden muß, ob die Materie Substanz sey in dem vorbestimmten Sinn (daß nämlich Substanz ist was von nichts anderem gesagt wird), und fast zur Abweisung eben dieser Definition steigert sich jenes Gefühl[2].

Subjekt, Objekt, Subjekt-Objekt: das sind die Urstoffe des Seyenden. Aber nicht das Seyende, sondern das was das Seyende ist, ist der Gegenstand, ist das Gewollte, der Zweck, ist das Princip,

[1] Metaph. I, 3 (9, 23 ss.).

[2] *Τύπῳ εἰρηται τί ποτ' ἐστὶν ἡ οὐσία*, nämlich *ὅτι τὸ μὴ καθ' ὑποκειμένου, ἀλλὰ καθ' οὗ τὰ ἄλλα· δεῖ δὲ μὴ μόνον οὕτως· οὐ γὰρ ἱκανόν.* Metaph. VII, 3.

das es wirklich ist (die andern sind bloß mögliche). Denn jenes Seyn, in Kraft dessen es allein das Seyende ist, ist ein von seinem das-Seyende-Seyn unabhängiges, durch das also auch es selbst vom Seyenden unabhängig ist; es ist das Seyn, das es in sich hat, also unabhängig hat von jenen Voraussetzungen, die nur im Denken vorausgehen, nur λόγῳ πρότερα sind; es ist das Seyn, vermöge dessen es das πρώτως ὄν, das erst seyende, dem kein anderes vorausgeht, und das schon darum ein Besonderes ist; es ist das Seyn, in dem das Denken sein Ziel hat: wenn wir bei ihm ankommen, ist das Denken vollendet und hat seine völlige Befriedigung; was vermöge des Denkens möglich ist, was sich denken läßt, ist gedacht, also ist über dieses Seyn nicht mehr zu denken, also auch nicht mehr zu zweifeln, es ist das schlechthin unzweifelhafte Seyn; mit ihm also ist das, wovon man anfangen kann, wenn man es nämlich erst für sich hat.

Dieses demnach, das auf solche Weise seyend, ist der seit Descartes gesuchte, aber nicht gefundene Gegenstand, das ganz durch die Idee bestimmte Ding, von dem Kant spricht, das eben darum auch im reinen Denken noch vor aller Wissenschaft gefunden ist, in dem daher das unmittelbare Denken sein Ziel, die Wissenschaft ihre Voraussetzung hat. Nach diesem verlangt die Vernunft, nicht um bei ihm stehen zu bleiben, sondern zunächst, wie sich zeigen wird, um von ihm aus zu allem andern als einem ebenfalls durch das Denken Bestimmten zu gelangen, und in dem großen Verhör oder Vernehmen, wovon die Vernunft den Namen hat und in das sie alles Denkbare und Wirkliche zu ziehen beabsichtigt, nichts frei zu sprechen, d. h. gelten zu lassen, zu dem sie nicht von ihm aus im reinen Denken gelangt ist, damit so nach Ausstoßung alles Fremdartigen (Heteronomischen) die vollkommene Durchsichtigkeit des Wissens möglich und zu jener durchaus selbstherrlichen Wissenschaft wenigstens der Weg eröffnet sey.

Vierzehnte Vorlesung.

Es muß wohl ein besonderer Weg seyn, der, ohne von Erfahrung auszugehen, zu seinem Ziel das Princip hat; denn außer dem Princip scheint nur jene einen sichern Ausgangspunkt darzubieten. In der That wird man über die von uns bis jetzt befolgte Methode nur auf folgende Art sich ausdrücken können. Sie ist nicht die deductive, denn diese setzt das Princip voraus. Da nicht die deductive, wird sie inductiv seyn; und in der That das Hindurchgehen durch die Voraussetzungen, die als bloße Möglichkeiten enthalten was erst im Princip als Wirklichkeit gesetzt wird, dieses Hindurchgehen ist wohl eine Induction zu nennen, aber doch nicht in dem gewöhnlich mit diesem Wort verbundenen Sinn; und von dem insgemein so genannten Verfahren unterscheidet sich ja das unsere dadurch, daß die Möglichkeiten, deren es sich gleichsam als Prämissen bedient, im reinen Denken, und darum zugleich auf solche Weise gefunden sind, daß man der Vollständigkeit versichert seyn kann, was bei den von Erfahrung ausgehenden Inductionen niemals ebenso der Fall ist. Bestünde man also darauf, daß es nur zwei Methoden gebe, deductive (unter welche auch die demonstrative fällt) und inductive, so müßte man zugleich Induction in zweierlei Sinn denken (und in der That ist in der allgemeinen Erklärung des Aristoteles von Erfahrung nicht die Rede), also aussprechen, daß sie zweierlei Arten unter sich begreife: die eine Art der Induction schöpfe die Elemente aus der Erfahrung, die andere aus dem Denken selbst, und diese letzte sey die, durch welche die Philosophie zum Princip gelange.

Wünschenswerth wird es aber immer seyn, daß diese Art der

inductiven Methode ihren eigenen Namen habe, wozu nicht hinreicht, sie die philosophische zu nennen. Denn philosophisch ist auch die deductive, zu welcher die Philosophie übergeht, nachdem ihr das Princip gefunden. Zunächst nun aber, um den rechten Ausdruck zu finden, werden wir uns unter den Alten umsehen. Gewisse Bezeichnungen philosophischer Begriffe und Methoden, wie sie von den Alten erfunden worden, haben sich leicht auf spätere Zeiten fortgepflanzt; nicht ebenso leicht wurde der wahre Sinn überliefert; und so stehen sie denn jedem zu Gebot, der die Hand nach ihnen ausstreckt, vielleicht um etwas, worin kaum noch ein verdrehtes Abbild der Sache wahrzunehmen ist, mit so berühmten Ausdrücken zu schmücken. Es ließe sich leicht mehr als eine Usurpation dieser Art namhaft machen. Wenn wir aber sagen, daß der von uns zur Ermittelung des Princips eingeschlagene Weg genau übereintrifft mit der Beschreibung Platons, wo er nämlich zeigt, wie das Princip erlangt werde, und wo er dieser Methode zugleich den ihr zukommenden Namen ertheilt: so ist dieß keine Anmaßung, denn die Uebereinstimmung liegt am Tage, daß sie nicht zu verkennen ist. Um jedoch diese klassische Stelle (sie findet sich am Ende des sechsten Buches der Republik) verständlich zu machen, muß erst der Zusammenhang dargelegt werden, in welchem sie vorkommt.

Platon unterscheidet also ein doppeltes Intelligibles (νοητόν), eines für welches sich die Vernunft noch gewisser sinnlich anschaulicher Bilder bedient, wie dieß in der Geometrie geschieht, wobei es ihr jedoch nicht um diese, die Bilder, sondern um das Vorbild zu thun ist, dem sie gleichen, nicht z. B. um das Viereck oder Dreieck, das an der Tafel verzeichnet ist, sondern um das Dreieck oder Viereck selbst, das nur mit der Vernunft gesehen wird. Hier ist es, wo Platon den mathematischen Disciplinen das schon früher Angeführte zuschreibt, daß sie nämlich zu der Noesis ziehen, daß sie die Seele zwingen, des reinen Denkens sich zu bedienen, daß sie aber das wahrhaft Seyende, das rein Intelligible nicht erreichen, sondern nur von ihm träumen [1].

[1] S. die Stelle in der eilften Vorlesung.

Nachdem nun Platon über diese Art von Vernunftwissenschaft sich erklärt, geht er zu der andern über, wobei nichts Fremdartiges, Sinnliches dazwischen kommt, sondern das reine Denken mit dem rein Intelligiblen verkehrt, und hier sagt er dann Folgendes:

„Lerne nunmehr, was ich die andere Abtheilung des Intelligiblen nenne, jenes nämlich, das die Vernunft selbst berührt (*οὗ αὐτὸς ὁ λόγος ἅπτεται*), indem sie kraft des dialektischen Vermögens (*τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει*) Voraussetzungen (*ὑποθέσεις*), die nicht Principien, sondern wahrhaft (*τῷ ὄντι*) bloße Voraussetzungen sind, wie Zugänge und Anläufe (*οἷον ἐπιβάσεις καὶ ὁρμάς*) sich bildet, um mittelst derselben bis zu dem was nicht mehr Voraussetzung (*μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου*), zum Anfang von allem — Princip des Allseyenden — gehend (*ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἰών*), und dieses ergreifend, und wieder sich anhängend dem was diesem (dem Anfang) anhängt (*ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένων*), so zum Ende herabzusteigen, ohne sich irgendwie eines Sinnlichen zu bedienen, sondern allein von den reinen Begriffen ausgehend, durch die Begriffe fortschreitend, in Begriffen endend“ [1].

Mit den letzten dieser Worte geht Platon zu der Ableitung (von dem Princip) über; diese mögen wir also vielleicht später in Betrachtung ziehen, wenn wir selbst dorthin gekommen sind; hier können wir sie übergehen. Viel Räthselhaftes enthält auch so die Stelle gewiß für den, der den Weg nicht aus Erfahrung kennt; aber auch für uns, die ihn zu kennen glauben, bleibt Verschiedenes zu erörtern übrig. Nur so viel ist auf den ersten Blick zu sehen, 1) daß die beschriebene Methode überhaupt inductiv (denn sie geht durch Voraussetzungen hindurch), 2) daß sie in dem besondern Sinn inductiv ist, wo die Vernunft, d. h. das Denken selbst es ist, welches diese Voraussetzungen bildet, 3) daß das in dieser Methode Thätige das dialectische Vermögen, die Methode selbst also nach Platon die dialectische Methode zu nennen ist.

Die erste Frage möchte seyn, was dem Platon die Voraussetzungen

[1] Rep. VI, p. 511. B.

(ὑποθέσεις) überhaupt bedeuten. Die Antwort kann für uns keine Schwierigkeit haben. Denn auch wir haben ja das was das Seyende nur seyn kann, oder was das Seyende nur auf gewisse und demnach bedingte Weise, nur hypothetisch ist, als Anlauf benutzt, um zu dem, was das Seyende ist, zu dem Seyenden selbst zu gelangen. Auch wir sind durch das Mögliche hindurchgegangen. Das erste Mögliche (die prima hypothesis) war das reine Subjekt, das zweite Mögliche das reine Objekt, das dritte Mögliche das reine Subjekt-Objekt.

Weniger leicht ist zu sagen, vorläufig wenigstens, wie sich Platon die Voraussetzungen im Besondern gedacht habe. Einige stellten sich vor, er habe die Ideen gemeint. Aber zumal nach dem, was durch Brandis entdeckt und aus Stellen im Ganzen verlorener Bücher des Aristoteles hervorgehoben worden, daß auch an der Bildung der Ideen das Große und das Kleine, d. h. im aristotelischen Ausdruck die Hyle, einen Theil habe, läßt sich daran nicht mehr denken: unter den Voraussetzungen müssen vielmehr schlechthin einfache Elemente gemeint seyn[1]. Noch weniger zulässig erscheint, was andere allerdings mit leichter Mühe gefunden, es seyen Voraussetzungen des unphilosophischen Denkens, von denen die dialectische Methode nach Platon ausgehe. Denn da ausdrücklich gesagt ist, daß sie die Vernunftforschung selbst sich bilde[2], so können sie nur selbst philosophisch gesetzt seyn, und am wenigsten, wie man vielleicht aus dem „sich machen oder bilden" zu schließen oder dem heutigen Gebrauch des Worts Hypotheſen gemäß anzunehmen geneigt wäre, willkürlich angenommen; denn das Denken, das sie erreicht, ist von allem Zufälligen frei, in seinem eigenen Wesen, und nur der eigenen Nothwendigkeit unterworfen, daher unfehlbar, nicht, wie sobald ein Fremdes (Heteronomisches) dabei ist, fehlbar. Freilich gelangen nicht alle zum Denken selbst, und die am Lautesten, man dürfte mitunter sagen, aufs Unverschämteste vom Denken geredet, sind nie über das

[1] S. über den Sinn des Worts ὑπόθεσις bei Platon die Stelle bei Aristoteles Eth. Eudem. II, 11: ὥσπερ γὰρ ταῖς θεωρητικαῖς αἱ ὑποθέσεις ἀρχαί, οὕτω καὶ ταῖς ποιητικαῖς τὸ τέλος ἀρχὴ καὶ ὑπόθεσις.

[2] αὐτὸς ὁ λόγος — ποιούμενος.

Zufällige, nämlich über das Künstliche und bloß scheinbar Nothwendige hinaus zum Denken selbst gekommen, das, weil es einer inneren Nothwendigkeit folgt, wenig Aufwand macht, aber, wie wir aus Aristoteles angeführt, an Wahrheit und Schärfe die Wissenschaft übertrifft. An Wahrheit, denn die Wissenschaft ist fehlbar, wenn sie sich nicht mit bloßen ungerechtfertigten Annahmen begnügt, und um den Anfang unbekümmert, bloß auf das Ziel losgeht, wie Platon die mathematischen Disciplinen beschreibt; aber diese sind dann nur unter Bedingung, hypothetisch, also zufällig, unfehlbar, das Denken selbst aber ist durch seine Natur selbst dem Irrthum entnommen. Was aber die Schärfe betrifft, so ist das Denken, um Denken zu seyn, also durch sich selbst, zu dem Entschluß gedrungen, was es nicht zumal setzen kann nacheinander zu setzen, und auf jene schlechthin einfachen Elemente zu gelangen, bei denen keine Fluctuation des Denkens mehr möglich ist, die entweder nicht oder scharf und richtig gedacht werden, in Beziehung derer keine Täuschung ist, *ἐν οἷς οὐκ ἔστι ψεῦδος*, Worte, auf die wir später zurückkommen werden. (Die Schärfe ist nur da, wo keine *συμπλοκὴ νοημάτων*, also die reinen *νοήματα* sind) [1].

Ein Drittes, das sich zu fragen darbietet, ist: wie die Vernunftforschung die Voraussetzungen beschafft. Auch dieß vollbringt sie mittelst des dialectischen Vermögens. Hier müssen wir aber daran erinnern, daß in dem Dialektischen das Logische begriffen ist, die logische ist nach Platon die eine Seite der dialectischen Methode; mittelst des dialectischen Vermögens werden also die Voraussetzungen gefunden, auch wenn sie bloß nach logischer Möglichkeit und Unmöglichkeit bestimmt werden, nach reinster, wie man jetzt sagt, formaler Denknothwendigkeit, über die niemand sich täuschen kann. Wie diese zur materialen (den Inhalt bestimmenden) werde, haben wir in der letzten Vorlesung gezeigt, aber eben darum auch, wie diejenige Evidenz ihnen zukommt,

[1] Die *συμπλοκὴ* von Potenz und Actus ist das der Täuschung Zugängliche. Denn über das was reine *ἐνέργεια* ist keine Täuschung möglich. Die Prädicate aber sind nur Potenzen.

welche in dem logischen Axiom selbst liegt, das, wie Aristoteles ausführlich zeigt[1], nur indirect, auf dem Wege der Widerlegung (ἐλεγκτικῶς) zu beweisen ist. Daß dem reinen Subjekt (— A) nichts vorauszusetzen, wird nicht bewiesen, man muß es erfahren. Erfahren, sage ich. Es gibt viele und recht sinnige Menschen, die gegen die ausschließliche Macht des reinen Denkens in der Philosophie eingenommen sind, die meisten zwar, weil sie von jenem beschränkten Begriff der Induction, der bis jetzt allein in den Schulen gelehrt und gelernt worden ist, ausgehen, manche aber auch, weil durch Uebertreibungen, die von Erfindungsarmuth meist unzertrennlich sind, ganz falsche Vorstellungen erregt werden. Denn allerdings gibt es auch solche, die von dem Denken wie einem Gegensatz aller Erfahrung reden, als ob das Denken selber nicht eben auch eine Erfahrung wäre. Man muß wirklich denken um zu erfahren, daß das Widersprechende nicht zu denken ist. Man muß den Versuch machen, das Uneinbare zumal zu denken, um der Nothwendigkeit inne zu werden, es in verschiedenen Momenten, nicht zugleich zu setzen, und so die schlechthin einfachen Begriffe zu gewinnen. Wie es zwei Arten von Induction gibt, so auch zweierlei Erfahrung. Die eine sagt, was wirklich und was nicht wirklich ist: diese ist die insgemein so genannte; die andere sagt, was möglich und was unmöglich ist: diese wird im Denken erworben. Als wir die Elemente des Seyenden suchten, wurden wir nur durch das im Denken Mögliche und Unmögliche bestimmt. Es stand nicht in unserm Belieben, welche Momente des Seyenden und in welcher Ordnung wir sie aufstellten, sondern es galt, mit dem Denken dessen, was das Seyende ist, wirklich zu versuchen, und also zu erfahren, was als das Seyende gedacht werden kann, insbesondere was das primum cogitabile ist. Das Denken ist also auch Erfahrung. Geradezu ist von dem so im Denken Erworbenen kein Beweis möglich, nur ad hominem[2]. Man denkt sich dabei immer einen andern gegenüber, dem man anheimstellt zu finden was

[1] Metaph. IV, 4 (68, 10 ss.).

[2] *Περὶ τῶν τοιούτων ἁπλῶς μὲν οὐκ ἔστιν ἀπόδειξις, πρὸς τόνδε δ' ἔστιν.* Metaph. XI, 5 (219, 16 ss.).

er dem reinen Subjekt vorsetzen könnte, sicher, daß er nichts dergleichen finden, also nicht antworten werde. Man verfährt auch ohne die äußerliche Form, gesprächsweise, wovon ja auch der Name des dialectischen Wissens herkommt, das Aristoteles aufs Bestimmteste der apodiktischen Wissenschaft entgegensetzt.

Aber das Beschaffen oder Setzen ist nur das Vorausgehende, also nur die eine Seite des dialectischen Verfahrens; die folgende liegt deutlich auch in der bis jetzt allein gebrauchten platonischen Stelle. Von Voraussetzungen ist zwar gleich, aber offenbar bloß durch eine Art von Prolepsis die Rede, denn es wird übrigens nur gesagt, daß sie in Wahrheit (τῷ ὄντι) nur Voraussetzungen und nicht Principien seyen, aber was sie in Wahrheit sind, wird eben selbst erst durch die dialectische Methode ermittelt; gesetzt also werden sie unmittelbar als Principien (und unmittelbar zu setzen ist ja überhaupt nur, was und insofern es Princip seyn kann), gesetzt werden sie als mögliche Principien [1], aber nur, um durch die Macht der Dialectik zu Nichtprincipien, zu bloßen Voraussetzungen degradirt zu werden, zu Stufen, die nur dienen zum allein Unbedingten zu geleiten. Ja, es bedürfte gar nicht, wie doch angenommen ist, mehrerer Stufen, wenn nicht das zuerst Gesetzte (und dieses muß doch vorzugsweise und so zu sagen mehr als jedes Folgende von der Natur des Princips an sich haben) bis Nichtprincip gesetzt, d. h. als Princip verneint würde, und so jedes Folgende, bis man zu dem Aeußersten gelangt ist, in dem nichts mehr vorausgesetzt, sondern nur gesetzt wird (das wirklich Princip und nicht mehr zur bloßen Voraussetzung zu machen ist). Die positive und die negative Seite des dialectischen Verfahrens sind also unzertrennlich, und wenn in Ansehung des ersten Glieds das Setzen natürlich dem Verneinen vorausgeht, so ist dagegen das Setzen jedes folgenden durch das Verneinen des vorhergehenden vermittelt.

Wir haben die negative Seite in der zuerst erwähnten Stelle nur indirect nachgewiesen, aber eine ausdrückliche Erklärung findet sich später,

[1] Wir haben auch ein erstes Mögliches, ein zweites und ein drittes Mögliches.

wo nämlich Platon noch einmal auf die Geometrie und die mit ihr zusammenhängenden Disciplinen zurückkommt, von denen er das früher schon Angeführte äußert: daß sie von Voraussetzungen Gebrauch machen, die sie unbeweglich lassen (ἀκινήτους ἐῶσιν), indem sie keine Rechenschaft von ihnen ablegen; darauf fährt er so fort: Wo nun der Anfang ein unbekannter bleibt, Ende aber und Mittel (Schluß- und Mittelsätze) auf Unbekanntem beruhen, ist es wohl möglich, daß eine solche Zusammenfügung je Wissenschaft werde? Nimmer ist dieß möglich, antwortet der Gefragte. Hierauf denn sagt er: Die dialectische Methode allein also wandelt diesen Weg, daß sie die Voraussetzungen aufhebend (ἀναιροῦσα), zum Anfang selbst (ἐπ' αὐτὴν τὴν ἀρχήν), d. h. zu dem was Princip nicht bloß scheint, sondern ist, fortschreitet [1]. Nun — doch nicht als Voraussetzungen werden sie aufgehoben, als solche bleiben sie vielmehr, sondern als Principien, wie sie demnach zuerst gesetzt worden. In diesem Aufheben also möchte das eigentlich Dialectische bestehen, wenn man es nämlich von dem Logischen unterscheiden will (denn das Setzen, wie wir gesehen, erfolgt nach rein logischem Gesetz), aber auch so erscheinen beide als unzertrennlich, und das Logische nur als das stets mitgehende Werkzeug des Dialectischen [2].

Was nicht mehr Princip seyn kann, wird Stufe, Stufe zum Princip, zum wahren bleibenden, in dem nichts Voraussetzliches mehr ist [3]. Eigentlich war also jedes Element nur versuchsweise gesetzt, hypothetisch, wie es der platonische Ausdruck (ὑποθέσεις) mit sich bringt; definitiv gesetzt wird jegliches nur mit dem Princip, mit dem, welches

[1] De Rep. VII, p. 533 C. — Ueber den Dialektiker ferner zu vergleichen de Rep. VII, p. 167.

[2] Vergl. Essai sur la Metaphysique d'Aristote par Felix Ravaisson. Paris 1837. Tom. I, p. 247 unten, nebst Note 2, und p. 248, Note 1.

[3] Das ἀνυπόθετον des Platon ist insofern nicht das Voraussetzungslose, als das Denken durch Voraussetzungen zu ihm gelangt. Man müßte sagen: das in sich Voraussetzungslose. Allein grammatisch ist ἀνυπόθετον was selbst nicht mehr Voraussetzung (eines andern) seyn kann, wozu sich vielmehr alles andere als Voraussetzung verhält. Dem Aristoteles, der den Ausdruck nach Platon hat, ist τὸ ἀνυπόθετον (nicht οὐ sondern) ὃ οὐχ ὑπόθεσις. Metaph. IV, 3 (67, 8).

das Seyende nicht mehr bloß seyn kann, sondern ist; an diesem hängt alles nach dem aristotelischen Ausdruck: ἐξ οὗ τὰ ἄλλα ἤρτηται[1], dessen er sich auf einem späteren Standpunkt in der schwungvollen Stelle bedient, wo er sagt: An einem solchen Princip also hangen der Himmel und die Natur. Auch hieraus erhellt also wieder, daß die dialectische Methode, die zur Erforschung des Princips angewendet wird, mit der inductiven unter eine Gattung gehört, sowie umgekehrt dialectische Methode nicht bloß in jener Anwendung statthat, sondern ein allgemeines in jeder Art von Forschung unentbehrliches Werkzeug ist, z. B. wo es sich um die Bedeutung historischer Thatsachen handelt (den ganzen ersten Theil der gegenwärtigen Untersuchung haben wir als den historisch-dialectischen bezeichnet); versuchsweise werden auch hier alle Möglichkeiten aufgestellt, wie sie stufenweise auseinander hervorgehen und endlich alle in die sich aufheben, welche die einzig wahre ist. Noch deutlicher ist die Uebereinstimmung in den gewöhnlich allein so genannten inductiven Wissenschaften, der Physik und den ihr verwandten. Die dialectische Methode besteht darin, daß die nicht willkürlichen, sondern vom Denken selbst dictirten Annahmen gleichsam dem Versuch unterworfen werden. Ebenso nun aber steht in der Physik zwischen Denken und Erfahrung etwas in der Mitte, das Experiment, das immer eine aprioriſche Seite hat. Der denkende und sinnreiche Experimentator ist der Dialectiker der Naturwissenschaft, der ebenfalls durch Hypothesen, durch Möglichkeiten, die vorerst bloß im Gedanken seyn können, und auf die er auch durch bloße logische Consequenz geführt ist, hindurchgeht, ebenfalls um sie aufzuheben, bis er zu derjenigen gelangt, welche sich durch die letzte entscheidende Antwort der Natur selbst als Wirklichkeit erweist. Ein deutscher Gelehrter, der sich unter die Physiker zählte, nannte seiner Zeit die Oersted'sche Entdeckung eine zufällige, d. h. seiner Meinung nach eine solche, die eigentlich nicht hätte gemacht werden sollen, weil ihr in seiner und der Gleichgesinnten Vorstellung keine Möglichkeit vorausgegangen war; für ihn war sie ein untoward event. Ohne von der

[1] Metaph. XII, 7 (248, 30).

Möglichkeit großer Entdeckungen überzeugt zu seyn, kann man sie nicht machen; wer nicht für möglich hält, eh' er findet, wird auch nicht finden; was einer nicht voraus zu denken vermag, wird er auch schwer für möglich halten, wenn er es mit Augen sieht [1].

Auch in der höchsten Function demnach können wir von der Dialectik das Aristotelische gelten lassen, sie sey eine versuchende Wissenschaft (πειραστική) [2]. Muster und Meisterstücke dieser versuchenden Methode sind die platonischen Gespräche, wo immer gewisse Annahmen (Setzungen, Thesen) vorausgehen, die im Verlauf aufgehoben werden; wo das Vollkommenste in dieser Gattung erreicht ist (was man freilich nicht in allen platonischen Gesprächen suchen muß), verwandeln diese Annahmen sich in stetig zusammenhangende Voraussetzungen des allein wahrhaft und bleibend zu Setzenden, in das sie zuletzt eingehen. Platon hat gesucht, das Suspensive der dialectischen Methode auch im Gespräch nachzubilden, von dem sie ja den Namen hat [3], und in welchem die Untersuchung stets zwischen Bejahung und Verneinung schwebt, bis in der letzten über alles siegreichen Bejahung jeder Zweifel sich hebt und das erscheint, worauf alles hinzielte und worauf alles gewartet hat (e quo omnia suspensa erant). Die dialectische Methode ist, wie die dialogische Methode, nicht beweisend sondern erzeugend; sie ist die, in welcher die Wahrheit erzeugt wird. Von der demonstrativen Wissenschaft ist der Versuch ausgeschlossen oder nur in sehr untergeordneter Art zugelassen. Aber um zu wissen was das Seyende ist (und darum handelt es sich zuletzt allein), muß man, wie gesagt, wirklich *versuchen* es zu denken, so wird man *erfahren*, was es ist. Tentandum et experiendum est.

Die nächste Frage nun aber ist, wie es mit dem angenommenen Aufheben zugehe, und worein sich die zu Nichtprincipen herabgesetzten Elemente, die zuerst Principe schienen, verwandeln.

Halten wir uns fortwährend an die platonische Stelle. Da finden wir außer dem *Princip selbst*, das die Vernunft ergriffen hat und

[1] Vergl. was Platon sagt de Rep. VII, p. 532 A.
[2] IV, 2 (64, 31).
[3] Diese Methode heißt auch ἐρωτητική.

berührt [1], ἐχόμενα αὐτῆς, ihm anhangende, von ihm untrennbare Elemente, und woher sollten diese kommen, wenn nicht eben von den Voraussetzungen, die Principe scheinen konnten, aber durch die Kraft der Dialectik sich jetzt in ὑποτιθέντα des Princips, im aristotelischen Ausdruck τῇ ἀρχῇ καθ' αὑτὴν ὑπάρχοντα, d. h. in Attribute des Princips verwandeln, an welche sich anhaltend (ihrer als Mittel sich bedienend), nun die Vernunft zur Erzeugung der Wissenschaft selbst fortschreitet, ohne sich irgend eines aus den Sinnen Herbeigezogenen zu bedienen [2]. Weil das im Denken Erste (— A) zwar nicht ein Seyendes, aber doch auch das Seyende nicht eigentlich ist, sondern ist und nicht ist, ist auf die eine, nicht ist auf die andere Weise, so wird es zu etwas, das das Seyende nur zufällig (συμβεβηκότως), nicht ursprünglich (πρώτως), d. h. als Subjekt ist; es wird zu etwas von dem, was das Seyende ist, d. h. zum Attribut, und ebenso verhält es sich auch mit den andern. Es wird hier ganz angemessen seyn, sich wieder an das zu erinnern, daß Kant von einem Inbegriff aller Prädicate spricht.

Auf solche Weise überkommen nun die als Attribute Gesetzten das Seyn von dem, dessen sie sind. Also daß sie sind, wie Attribute seyn können, verdanken sie dem, das sie ist (dem Princip), aber (und dieß ist von großer Wichtigkeit) nicht ebenso ist Was sie sind durch dieses bestimmt; dem Was nach sind sie unabhängige und selbständige Mächte. Jenes (das Princip) hat für sich die Ewigkeit und also Nothwendigkeit des Seyns, sie haben für sich die Ewigkeit und Nothwendigkeit des Wesens, des Gedankens, sie gehören dem Reich der ewigen Möglichkeiten an, und sind erst wahrhaft das, was man die essentiae oder veritates rerum aeternae genannt hat, und von dem seit Leibnitz in der Philosophie so viel die Rede war, wiewohl immer nur auf abstracte Weise [3]. Unabhängig von dem, das sie ist, also a priori

[1] ἀφάμενος αὐτῆς. l. c.

[2] ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένων οὕτως ἐπὶ τελευτὴν καταβαίνῃ, αἰσθητῷ παντάπασιν οὐδὲν προσχρώμενος. ibid.

[3] S. die Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten am Schlusse des Bandes. D. H.

mögliche Principe, behalten sie auch nach der Hand (post actum) — ein Ausdruck, mit dem freilich kein zeitliches Vor oder Nach verbunden werden darf — auch als Attribute gesetzt, behalten sie diese Möglichkeit, Principe zu seyn, und demnach auch als solche hervorzutreten. Der Unterschied ist nur: unabhängig von dem Princip waren sie bloß im Denken, mit dem Princip werden sie, wie Platon sagt, τῷ ὄντι ὑποθέσεις, wirklich mögliche Principe.

Wir konnten längst die Einrede erwarten: wenn jenen Elementen die ihnen zugeschriebene Bedeutung zukomme, müßten sie in der Philosophie, oder doch im menschlichen Bewußtseyn überhaupt, da doch alle Entwicklung stufenweise geschieht, auch geschichtlich als Principe hervorgetreten seyn. Es war indeß noch nicht Zeit davon zu reden. Auch jetzt wollen wir bloß bemerken, daß nur eines der möglichen Principe sich ausschließlich geltend machen kann, das erste. Aber dieses, in welchem Maß und mit welcher Macht auch hat es seine Selbständigkeit behauptet! Dafür würde schon das System zeugen, das von der ältesten Zeit bis tief ins Mittelalter und selbst noch unter den Einflüssen des Christenthums sich behauptet hat, und vielleicht zu keiner Zeit ohne alle Anhänger gewesen ist: ich meine das sogenannte System der zwei Principe, beruhend auf der unbestimmt dauernden Aequipotenz zweier entgegengesetzter Mächte, deren eine mit dem bloß an sich seyenden, darum eigentlich nur sich wollen könnenden, die andere mit dem ausser sich seyenden, darum überfließenden, mittheilsamen, unselbstischen Princip die meiste Aehnlichkeit hatte. Am schwersten vergißt unter den möglichen Principen das erste, dieses allein durch seine Natur dem höchsten entgegenzutreten befähigte (befugte), daß es unabhängig von dem eigentlichen und wahren Princip ewig seyn konnte. Aber durch die Macht der Idee (in diesem Sinn ewig) ist es dem nächst Höheren untergeordnet, und noch spät in Aegypten wird es als das vor der Zeit untergegangene beklagt. Was aber die Philosophie betrifft, so hat Aristoteles schon aufmerksam gemacht auf die ganz analoge Succession von Principen in der Mythologie und der Philosophie. Bei ihm selbst aber, dem von allem Mythischen so weit entfernten — welche Antinomie in

dem berühmten Kapitel, wo er von der Hyle, dem ersten Unterworfenen (dem *πρῶτον ὑποκείμενον* oder *ὑποτιθέν*), fragt: wenn sie nicht Substanz (Selbstseyendes), was es dann wohl sey, und gleich hernach sagt: unmöglich sey, daß sie Substanz sey, denn dieser komme vor allem zu, ein Absonderliches (für sich seyn Könnendes) zu seyn, ein solches aber sey die Materie nicht.

In der That nun auch ist diese successive Herabsetzung der möglichen Principe zu Attributen, die wir bis jetzt als rein noetischen Hergang betrachtet — dieser rein noetische Hergang ist vorbildlich für den wirklichen Hergang des stufenmäßigen Entstehens, das wir in der Natur wahrnehmen; denn worauf anders könnte es wohl beruhen dieses stufenmäßige Aufsteigen, wenn nicht darauf, daß Mächte, die als Principe hervortreten können aber Principe nicht sind, in den Proceß gestürzt wieder zu bloßen Stufen herabgesetzt werden, und in Attribute sich verwandeln, zunächst dessen, was über der Natur, zuletzt dessen, was über allem ist.

Schon eine bloße tiefere Erfassung der Natur möchte also den einfachen Gedanken als glaublich erscheinen lassen, daß in dem ganzen wundervollen Schauspiel derselben nur auf reelle, wirkliche Weise der Proceß sich wiederholt, den wir als Gedankenproceß kennen gelernt haben. Es wurde so eben erwähnt, dem Aristoteles sey die Materie die erste Unterlage für alles. Alles nun, dem sie zur Unterlage geworden, und das daher Materie hat, ist ein Zusammengesetztes (*σύνθετον*), da aber die Hyle selbst keine Hyle hat, so ist sie in der That einfach, Princip. Als solches, als Princip erscheint sie nur noch in den Gestirnen, die darum dem Aristoteles keine materiellen Wesen, sondern reine *ἐνέργειαι*, ja sogar *ψυχαὶ* sind. Hier ist also was zur künftigen Unterlage anderer Wesen bestimmt ist noch aufrecht, und als Princip Quell einer eben darum unabläßigen Bewegung. In der formirten Körperwelt ist es nicht mehr Princip und trägt schon das Gepräge einer höheren Macht an sich, doch behauptet es noch so weit seine Selbständigkeit, daß die Bestimmungen dieser Macht an ihm noch als bloße Accidenzen erscheinen (daß es die Wirkungen der höhern Potenz,

des Lichts, der Elektricität u. s. w. nur als Accidenzen in sich aufnimmt). Aber in der organischen Natur hat die Materie alle Selbständigkeit verloren, und ganz in den Dienst einer höhern Macht getreten, ist sie nur noch Accidens, im beständigen Gehen und Kommen, Entstehen und Vergehen begriffen, zwar noch Attribut (denn wir sagen von dem Thier: es ist ein materielles Wesen), aber nicht mehr Subjekt; das eigentlich Seyende im Thier, das Thier selbst ist nicht mehr Materie, es ist ein Wesen völlig anderer Art, wie aus einer andern Welt. Bemerkenswerth wird es immer bleiben, daß die Methode, welche zum Gesetz ihres Fortschreitens eben dieses hatte, daß was im ersten Anlauf als Subjekt oder Princip erscheint, im folgenden Moment zum Objekt geschlagen Nichtprincip wird, daß diese Methode, die sich nicht auf die Natur beschränkt, sondern nach gleichem Gesetz in die geistige Welt fortsetzte und so alles umfaßte, und die in Platon wohl zu erkennen ist, aber nicht aus ihm zu nehmen war, daß diese durch eine Art von Nothwendigkeit fast eher angewendet als in ihren letzten Gründen verstanden, unmittelbar hervortrat, sowie dem philosophischen Geist der neueren Zeit das Joch der mittelalterlichen Metaphysik, das ihm bis daher immer aufgelegt war, völlig und für immer abgenommen und dadurch die Möglichkeit gegeben war, wieder die freien Bahnen der Alten zu betreten. In der That möchte diese Methode, der man wenigstens das nicht wird absprechen können, daß durch sie zuerst Philosophie als eine wirkliche Wissenschaft möglich wurde, die Stoff und Inhalt nicht überall her zusammen zu suchen hatte, sondern sich selbst erzeugte und die Gegenstände nicht kapitelweise abhandelte, sondern in stetiger ununterbrochener Folge, jeden folgenden als hervorgehend aus dem vorhergegangenen in natürlichem Zusammenhang behandelte, es möchte, sage ich, diese Methode, so sehr sie bald wieder von einzelnen, rückwärts (nach der gemachten Wissenschaft) Zurückstrebenden, verdorben und mit unächten Zusätzen verbrämt worden, bis jetzt noch immer als der einzige eigentliche Fund der nachkantischen Philosophie anzusehen seyn, und eine fruchtbare philosophische Thätigkeit möchte sich auf das tiefere Verständniß und eine immer wichtigere und im Verhältniß mit der unaufhörlich

fortſchreitenden und erweiterten Erfahrung reichere und mächtigere Anwendung derſelben beſchränken, da es kaum möglich ſcheint, von dieſem Standpunkt auf eine Philoſophie, die in einem bloßen Aufſtapeln von Thatſachen oder thatſächlichen Beſtimmungen beſtünde, oder eine bloße Kategorien- d. h. Prädicatenlehre wäre, zurückzukommen. Denn, was das Letzte betrifft, wenn das wovon man ausgeht nur die erſte, oder wie man wohl ſagt ſchlechteſte, inhaltsärmſte. das womit man endet die höchſte, reichſte Kategorie iſt, ſo wird man nichts als Prädicate haben, ohne etwas von dem ſie geſagt würden, ein Subjekt. Es hieße denen, die ſo etwas ſagen, zu viel zugetraut, wenn man für möglich hielte, ſie wollten damit die Philoſophie der Mathematik nähern, von welcher Ariſtoteles ſagt, ſie ſey *περὶ οὐδεμιᾶς οὐσίας*, d. h. daß ſie mit Dingen ſich beſchäftige, die ſich zuletzt in bloße Prädicate auflöſen, ohne daß ein eigentliches Subjekt zurückbliebe, worauf allerdings großentheils die ihr eigenthümliche Evidenz beruht. Aber die Uſia, die Subſtanz, das Subjekt iſt eben das Warum der Philoſophie, das Einzige, um deſſen willen ſie iſt, und das ihr ganz Eigne, und ſelbſt jene erſten Setzungen, die im Verfolg ſich aufheben, ſetzen nicht Attribute, denn kein ſolches läßt ſich unmittelbar ſetzen; was unmittelbar und wiefern es ſo geſetzt wird, muß Subjekt, oder im ariſtoteliſchen Ausdruck *καθ' αὑτὸ* ſeyn[1], wenn es auch in der Folge zum Attribut wird.

Alſo auch jene Attribute, von denen zuletzt die Rede war, ſind urſprünglich Subjekte? Aber wie ſollte dieß ſeyn? Haben wir ſie doch ſelbſt ſo unterſchieden, daß das eine (— A) nur als Subjekt, das andere (+ A) als reines Objekt erſchien. Freilich; aber die Meinung war nicht, daß das Letzte auf dieſe Art ſey, denn das Seyn kommt ihnen erſt mit dem Princip, ſondern, es ſey das Subjekt, die Potenz des ſo ſeyenden. Wie ſie rein a priori gedacht ſind (wir haben ſchon erklärt dieß heiße: vor dem Princip gedacht), ſind ſie eben bloße Subjekte oder Potenzen, reine *ὑποκείμενα τῆς ὀντότητος*; das letzte

[1] *τὰ μὴ καθ' ὑποκειμένου (λεγόμενα) καθ' αὑτὰ λέγω.* Anal. Post. I, 4 (7, 8).

Wort ist nicht eben rein hellenischen Klangs, aber es drückt aus was wir wollen, und wir haben es von dem ehrenwerthen Alexander (dem Commentator des Aristoteles) entlehnt. Als reine Subjekte werden sie eben nur gesagt, und weder wird etwas von ihnen, noch werden sie selbst ausgesagt. Wir sollten Namen für sie haben, statt daß wir sagen: das an-sich-Seyende, das außer-sich-Seyende. Dieß ist ein Uebelstand, der Veranlassung gegeben, eigne, Worte ersparende Zeichen (— A + A ± A) zu erfinden, um jedes davon gleichsam als an einem Namen zu erkennen. Zugleich sollten sie dienen, jedes als ein eignes, ja einziges Wesen zu bezeichnen. Denn wohl stellen die Potenzen in sich die höchsten und allgemeinsten Arten (die summa genera) des Seyns dar, sind aber darum selbst keine Arten (*εἰδη*), keine *κοινὰ καὶ πλείοσιν ὑπάρχοντα*, sondern jede ist das bestimmte, diese Art des Seyns rein und ausschließlich in sich darstellende Subjekt. So wenig Empedokles gemeint hat, daß Wasser, Feuer und die andern von ihm angenommenen Urstoffe der Dinge Gattungen seyen, unter denen die Dinge begriffen seyen, so wenig sind die Potenzen uns Gattungen. Zwar alles Concrete entsteht aus ihrer Zusammenwirkung; insofern ist keines der möglichen Principe ein Concretes, also eher Allgemeines, aber nicht Allgemeines wie irgend ein Gattungsbegriff, z. B. Mensch, sondern wie die Materie, das Licht, wie selbst Gott in gewissem Sinn ein Allgemeines ist. Sagte man: jedes sey eine Gattung, wenigstens wäre es nicht die selbst nicht seyende Gattung von außer ihm seyenden, es wäre die selbst seyende Gattung, freilich nicht ein Einzelwesen, aber wie ein Einzelwesen. Es ist eine der aristotelischen Aporien, oder Zweifelsfrage, ob die Principe von der Natur des Allgemeinen, oder wie die Einzelwesen seyen[1]. Ins Genauere können wir jedoch wegen dieser Frage hier noch nicht eingehen und müssen uns eine spätere Erörterung derselben vorbehalten.

Bis jetzt nämlich haben wir uns eigentlich bloß mit Platon beschäftigt und auf ihn uns berufen, um dem Verfahren, durch welches wir zum

[1] – – *καθόλου, ἢ ὡς τὰ καθ' ἕκαστα τῶν πραγμάτων.* Metaph. III, 1 (42, 22 ss.).

Princip gelangt waren, den Namen des dialektiſchen zu vindiciren. Nachdem uns aber dieſes gelungen, möchte es ein zweideutiges Licht auf unſere Methode werfen, wenn wir uns ſcheuten, an ſie auch den Maßſtab des Ariſtoteles zu legen.

Hiebei bemerke ich jedoch vorläufig, daß Ariſtoteles von Dialektik überhaupt mehr in jenem allgemeinen Sinn ſpricht, inwiefern ſie in einer jeden Wiſſenſchaft und jeder Unterſuchung anzuwenden iſt, als in jener beſondern Beziehung, inwiefern ſie nämlich zur Erreichung des Princips dient. In dieſer ſcheint ſie ihm weniger wichtig: denn dem Ariſtoteles iſt das Princip und das Erſte aller Weſen [1], von dem er allerdings ſpricht, nicht wirklich Princip, nämlich nicht wirklicher Anfang von Wiſſenſchaft, ihm dehnt ſich jene Vorunterſuchung zur ganzen *πρώτη ἐπιστήμη* oder *πρώτη φιλοσοφία* aus [2], und in dieſer iſt es nur Ende, und auch nur als ſolches bewegende Urſache (*κινεῖ ὡς τέλος*); dem Platon aber iſt das Princip auch wirklich Princip, und es gehört in der That zu den unbegreiflichen Aeußerungen ſeines Schülers, wenn dieſer in einer Stelle der Nikomachiſchen Ethik von ihm ſagt: Platon habe geſucht und gezweifelt (*ἐζήτει καὶ ἠπόρει*), ob der Weg nach den Principien oder von den Principien ausgehe. Platon iſt aber darüber nichts weniger als zweifelhaft. Denn in derſelben Stelle, wo Platon von dem Aufſteigen zum Princip redet, ſagt er, wie wir ſchon gehört, daß die Vernunftforſchung das Princip ergreifend und an das, was an demſelben hängt, ſich haltend, zum Ende herabſteige [3]. Im Allgemeinen indeß ſchreibt Ariſtoteles der Dialektik den Beſitz oder die Erkenntniß des Weges zu den Principien ſämmtlicher Methoden zu (*ἐξεταστικὴ οὖσα πρὸς τὰς ἁπασῶν μεθόδων ἀρχὰς ὁδὸν ἔχει.* Top. I, 2 fin.); aber Dialektik und Philoſophie bezieht ſich ihm darum doch nicht auf Verſchiedenes, jene auf die Erforſchung der Principien, dieſe auf die Wiſſenſchaft ſelbſt, ſondern daſſelbe kann nach ihm dialektiſch und

[1] *ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ πρῶτον τῶν ὄντων.* Metaph. XII, 8 (250, 22)

[2] Dieß erhellt aus Metaph. IV, 2 (64, 22). III, 1 (41, 25).

[3] *ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένων, οὕτως ἐπὶ τελευτὴν καταβαίνῃ.* Rep. VI, p. 511, B.

philoſophiſch behandelt werden: im erſten Fall bleibt es bei dem Verſuch[1]. Die Dialektik iſt verſuchend (πειραστική), wo die Philoſophie erkennend iſt, die Sophiſtik dieß zu ſeyn ſcheint, aber nicht iſt[2]. Auch dem Platon iſt, wie wir geſehen, die Dialektik verſuchend, aber nach ihm bringt ſie wirklich zu dem vorausſetzungsloſen Anfang, von welchem als dem vollkommen Erkannten und durch ſich ſelbſt Gewiſſen ausgehend, die Vernunft die wahre Wiſſenſchaft erzeugt. Wiewohl ſich demnach eine gewiſſe Analogie erkennen läßt zwiſchen dem, was Dialektik auch der höchſten Function dem Platon und was ſie dem Ariſtoteles iſt: ſo dürfen wir uns doch nicht verbergen, den bloßen Worten nach iſt, was den wiſſenſchaftlichen Werth der Dialektik betrifft, die ſchneidendſte Diſſonanz zwiſchen den beiden Philoſophen. Dem Platon iſt das dialektiſche Vermögen die höchſte Kraft der Wiſſenſchaft, durch welche ſie des Princips ſelbſt ſich bemächtigt, des Gipfels, von dem allein mit Sicherheit herabzuſteigen iſt, dem Ariſtoteles erreicht Dialektik ſo wenig als Sophiſtik die Wahrheit, der Unterſchied beider iſt nur: die Sophiſtik will ſie nicht (ihr iſt es bloß um Täuſchung zu thun), die Dialektik kann ſie nicht erreichen. Letztere unterſcheidet ſich von der Philoſophie τῷ τρόπῳ τῆς δυνάμεως, hinſichtlich des Vermögens, erſtere τοῦ βίου τῇ προαιρέσει, durch das, was ſie ſich als Lebenszweck vorſetzt, nämlich Täuſchung[3]. Dieſes Unvermögen liegt darin, daß ſich Sophiſtik und Dialektik in bloßen Subjekt- und Prädicatverknüpfungen, d. h. im Reiche des Scheins und der möglichen Täuſchung, bewegen; denn Wahrheit und Irrthum iſt nicht in den Dingen, ſondern nur im Verſtande (in der Subjekt und Prädicat entweder verknüpfenden oder trennenden Thätigkeit)[4].

[1] Die Dialectiker verſuchen nur: πειρῶνται σκοπεῖν. Metaph. III, 1 (p. 41, 26).

[2] Metaph. IV, 2 (64, 31).

[3] Metaph. IV, 2 (64, 29): Διαφέρει ἡ φιλοσοφία τῆς μὲν (τῆς διαλεκτικῆς) τῷ τρόπῳ τῆς δυνάμεως, τῆς δὲ (τῆς σοφιστικῆς) τοῦ βίου τῇ προαιρέσει. Ebenſo ſagt er: πρὸς μὲν φιλοσοφίαν κατ' ἀλήθειαν πραγματευτέον, διαλεκτικῶς δὲ πρὸς δόξαν. Topic. I, 14 (91, 11).

[4] οὐ γάρ ἐστι τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθὲς ἐν τοῖς πράγμασιν — ἀλλ' ἐν διανοίᾳ. VI, 1, 3 (127, 13 ss.).

Es scheint mir, daß dieses schlechthin verwerfende Urtheil des Aristoteles um so mehr einer Erklärung bedürfte, als er ja seinen Zweck, der vorzugsweise nur Erforschung des Princips ist, ebenfalls nur auf dialectischem Wege erreicht. Der Unterschied ist nur der: für Platon, welchem ja übrigens auch das dialectische Verfahren im gemeineren Sinn nicht fremd ist, gibt es eine Spitze desselben, und hier geht es ihm über in reine Vernunftforschung, Aristoteles aber wandelt den breiteren Weg einer sehr weit ausgreifenden, alles zu Hülfe nehmenden, nichts verschmähenden Induction, denn z. B. auch Fragen, die an spätere scholastische Spitzfindigkeiten erinnern, wie die, ob Sokrates und der sitzende Sokrates derselbe sey, rechnet er unter die, deren Untersuchung nur dem Philosophen zustehe [1].

[1] Metaph. IV, 2 (64, 5).

Fünfzehnte Vorlesung.

Wir haben das verwerfliche Urtheil des Aristoteles über die Dialektik gehört, und wollen jetzt zur Erklärung desselben auf den Hauptvorwurf eingehen, den er ihr macht, um zu sehen, ob dieser nicht vielleicht gerade darauf hinausläuft, daß sie nicht platonisch ist. Sein beständiger Vorwurf gegen Sophistik und Dialektik ist: sie bemühen sich bloß darum, ob gewissen Subjekten gewisse Prädicate zukommen, sie bewegen sich also überhaupt in bloßen Subjekt- und Prädicatverknüpfungen, d. h. in der Region des Scheins und der möglichen Täuschung, anstatt das Subjekt selbst zu suchen und sich um die Sachen und zwar die Ur-sachen zu bemühen. Weil sie also nicht zu dem an sich Wahren aufsteigen, das nur in den ἁπλοῖς ist, so urtheilen sie über die Gegenstände, mit welchen sie sich beschäftigen, bloß nach dem Schein und wie es sich die Meinung vorstellt. Denn dieß möchte die richtige Bedeutung des ἐκ τῶν ἐνδόξων seyn, was gewöhnlich so verstanden wird, als ob die Dialektik mit bloß Wahrscheinlichem zu Werke gehe[1]. Es scheint freilich diese Bestimmung sehr weit abzustehen von jener, nach welcher die Voraussetzungen vom Denken selbst gesetzte sind, αὐτῇ νοήσει. Denn nichts steht nach Platon weiter von einander ab, als δόξα und νόησις. Allein jene Voraussetzungen, welche die Methode zu Nichtprincipen herabsetzt, mußten doch so beschaffen seyn, daß sie Principe zu seyn

[1] Aristoteles scheint die Argumente ἐξ ἐνδόξων zu brauchen, um das der Unvollständigkeit wegen Ungenügende der Induction zu ersetzen.

ſcheinen konnten, eine δοκοῦσα θέσις waren; als Principe waren ſie alſo allerdings nur in der Meinung (κενῶς)[1]. Sie bekümmern ſich — dieß iſt ein anderer, ſehr wichtiger Ausdruck für denſelben Vorwurf — die Dialektiker bekümmern ſich weniger um das Seyende ſelbſt, als um die συμβεβηκότα deſſelben[2]. Ich habe das griechiſche Wort beibehalten, weil es ſchwer iſt, das dem Inhalt deſſelben vollkommen entſprechende deutſche zu finden; denn das Zufällige, Zuſtoßende, Zukommliche — dieß alles erreicht das Prägnante des ariſtoteliſchen Ausdrucks nicht. Das Zufällige namentlich iſt etwas ſo wenig Weſentliches an dem Begriff, daß auch die Eigenſchaft der drei Winkel, gleich zwei rechten zu ſeyn, im ariſtoteliſchen Sinn ein συμβεβηκὸς des Dreiecks iſt. Der allgemeinſte Ausdruck iſt wohl, τὸ συμβεβηκὸς ſey, was bloß an einem andern iſt oder haftet, das nicht ſelbſt Seyende, für ſich zu Setzende; dieſes aber iſt dann nichts anderes als das Attribut. Ausdrücklich ſagt auch Ariſtoteles, was immer von einem Subjekt geſagt werde (καθ' ὑποκειμένου), nenne er ein συμβεβηκός[3]. Als ein ſolches bezeichnet er namentlich die τἀναντία, mit denen ſich die Dialektiker abgeben und ſie zu Einer Wiſſenſchaft zu verbinden ſuchen, ohne ſich dabei um das was Iſt zu bekümmern (χωρὶς τοῦ τί ἐστιν)[4]. Doch iſt hier noch ein Unterſchied. Was von einem Subjekt geſagt wird, kann dieſem ſelbſt wieder nur zufällig (κατὰ συμβεβηκός) zukommen. Daß ein Menſch weiß von Farbe, iſt ihm als Menſchen zufällig: er wäre nicht weniger Menſch, wenn ſchwarz von Farbe. Daß

[1] Top. 1, 14: was dialektiſch angenommen, iſt angenommen ὡς ἀρχὴ eine δοκοῦσα θέσις. Ueber κενῶς vergl. Ravaisson, Tom. I, p. 284, not. 1.

[2] Ἡ γε μὴν διαλεκτικὴ καὶ ἡ σοφιστικὴ τῶν συμβεβηκότων μέν εἰσι τοῖς οὖσιν, οὐχ ᾗ δ' ὄντα, οὐδὲ περὶ τὸ ὂν αὐτὸ καθ' ὅσον ὄν ἐστιν. Metaph. XI, 3 (218, 13 ss.). In einer ſpäteren Stelle ſagt er dieß von der Sophiſtik allein, p. 227, 18 ss., wie ihm denn in manchen Aeußerungen der Unterſchied zwiſchen Dialektik und Sophiſtik faſt zu verſchwinden ſcheint.

[3] Τὰ — καθ' ὑποκειμένου συμβεβηκότα. Anal. Post. 1, 4 (7. 8). Ἀεὶ τὸ συμβεβηκὸς καθ' ὑποκειμένου τινὸς σημαίνει τὴν κατηγορίαν. Metaph. IV, 4 (71, 27 ss.).

[4] πάντα τἀναντία καθ' ὑποκειμένου, d. h. ſind bloße Prädicate. XIV, 1 (289, 31) und XIII. 4 (266, 15). Den Gegenſatz bilden die ἀρχαὶ οὐκ ἐναντίαι.

ſeine Winkel gleich zweien rechten iſt, iſt dem gleichſchenkligen Dreieck als ſolchem zufällig; denn nicht darum, daß es gleichſchenklig, ſondern daß es Dreieck iſt, ſind ſeine Winkel gleich zweien rechten. Dem Dreieck aber iſt dieſes zwar auch ein Hinzukommendes (*συμβεβηκός*), weil es, wie Ariſtoteles ſagt, doch nicht ſchon in der *οὐσίᾳ* iſt, *ἐν τῷ λόγῳ τῷ τί ἐστι λέγοντι*. In der Definition des Dreiecks kommt allerdings nichts von einem rechten Winkel vor, ein Dreieck iſt möglich, ohne daß in ihm ein einziger rechter Winkel iſt. Dennoch iſt das im Ganzen zwei rechte Winkel Haben nicht ein dem Dreieck zufällig, es iſt ein ihm an ſich (*καθ' αὑτό*) Zukommendes. Und daher nicht darin, daß ſie mit den Beſtimmungen der Dinge ſich abgeben, fehlen die Sophiſten und Dialektiker; denn vielmehr die Accidenzen oder Prädicate, nämlich die der Sache ſelbſt an-ſeyenden oder an-weſenden[1] — man erlaube mir dieſen übrigens nicht jedes Vorgangs entbehrenden Ausdruck für das, was der Grieche durch *ὑπάρχειν τινὶ καθ' αὑτὸ* ausdrückt[2] — dieſe weſentlichen Accidenzen[3] ſind unentbehrlich zur Demonſtration. In allen Demonſtrationen (*ἀποδείξεσι*) bedient man ſich der *συμβεβηκότα*, ſie ſind die Mittel und Hülfen der *ἀπόδειξις*[4]. Bemerken Sie, wie unter andern Ausdrücken hier daſſelbe geſagt iſt, was wir in Bezug auf die Wiſſenſchaft als platoniſch kennen gelernt haben. Die *ἐχόμενα* des Platon und die *συμβεβηκότα* des Ariſtoteles ſind nur verſchiedene Ausdrücke deſſelbigen, jenes der weniger zweideutige Ausdruck für dieſes. Nicht darin alſo, daß die Sophiſten und Dialektiker mit den Zuſtändigkeiten der Dinge überhaupt ſich beſchäftigen, kann beider Fehler liegen[5]; ihr Fehler iſt, daß ſie nicht über dieſe hinaus auf die

[1] Die dem Menſchen inwohnende Sünde heißt bei Notker die ihm anweſende. S. Abelung unter dieſem Wort.

[2] *πᾶσα οὑτινος οὖν ἐπιστήμη τῶν ἐκείνῳ καθ' αὑτὸ ὑπαρχόντων ἐστὶν ἀποδεικτική*. Alex. p. 194, 20.

[3] S. Ariſtoteles ſelbſt IV, 1: *τὰ ὄντι ὑπάρχοντα καθ' αὑτό*. Und den andern Ausdruck IV, 2 fin.: *τὰ ὑπάρχοντα αὐτῷ (τῷ ὄντι) ᾗ ὄν*.

[4] *Ἡ ἀποδεικτικὴ σοφία ἡ περὶ τὰ συμβεβηκότα, ἡ δὲ περὶ τὰ πρῶτα ἡ τῶν οὐσιῶν*. Metaph. XI, 1 (212, 8). Zu vergl. Anal. Post. II, 3.

[5] *οἳ ταύτῃ ἁμαρτάνουσιν — ὡς οὐ φιλοσοφοῦντες*. Metaph. IV, 2 (64, 11).

Subſtanz, auf die Sache gehen, die ſie gar nicht beachten [1], daß ſie die Dinge nicht als ὄντα, nach dem was in ihnen iſt betrachten, nicht ſofern ſie die Subjekte des von ihnen Ausgeſagten ſind. Denn ſelbſt nicht auf das Seyn, inwiefern es eben auch nur ausgeſagt iſt, ſoll die philoſophiſche Unterſuchung gehen, ſondern auf das, wodurch jegliches iſt und wodurch es mit dem erſtlich und eigentlich Seyenden (dem πρώτως und κυρίως ὄν) zuſammenhängt, mit dem, das ſelbſt auf nichts anderes mehr bezogen werden kann, aber auf das alles andere bezogen und zurückgeführt wird (πρὸς ὃ πάντα oder πρὸς ὃ πᾶσαι αἱ ἄλλαι κατηγορίαι τοῦ ὄντος ἀναφέρονται[2]). Denn das Iſt kommt allem, aber nicht gleicherweiſe zu, ſondern dem einen erſtlich, dem andern bloß folgendlich[3]. Wenn — ſo lautet in einer, übrigens wie ich hoffe der Sache wie den Worten gemäßen Paraphraſe eine Aeußerung des Ariſtoteles gleich im Anfang des vierten Buchs[4] — wenn auch die, welche die bloß materiellen Elemente der Dinge ſuchten, wie die ſogenannten Phyſiologen oder Joniker, die wirklichen Principe der Dinge ſuchten (im angenommenen Text heißt es: τάυτας τὰς ἀρχὰς ἐζήτουν, da aber dieſes ταύτας gar keine mögliche Beziehung hat, ſo wird es wohl erlaubt ſeyn, αὐτὰς τὰς ἀρχὰς zu leſen, was auch der ganze Zuſammenhang fordert), wenn alſo dieſe die Principe ſelbſt (die reine ἁπλᾶ ſind) geſucht haben, ſo werden auch die von uns geſuchten intelligiblen und bloß mit dem reinen Denken zu faſſenden Elemente des Seyenden nicht zufällig, d. h. als ſeyn- oder nicht ſein-könnende, ſondern als ſeyende ſeyn (nicht als Prädicate, ſondern als Sachen), nur inwiefern ſie ſeyende und nichts anderes, alſo die erſten Unterſchiede und Gegenſätze des Seyenden ſelbſt (αἱ πρῶται διαφοραὶ καὶ ἐναντιώσεις

[1] περὶ ἃς οὐθὲν ἐπαΐουσιν. ibid. (64, 13).

[2] ibid.

[3] Τὸ ἔστιν ὑπάρχει πᾶσιν ἀλλ' οὐχ ὁμοίως, ἀλλὰ τῷ μεν πρώτως τοῖς δ' ἑπομένως. VII, 4 (134, 3).

[4] Ἔι καὶ οἱ τὰ στοιχεῖα, τῶν ὄντων ζητοῦντες ταύτας (leg. αὐτὰς) τὰς ἀρχὰς ἐζήτουν, ἀνάγκη καὶ τὰ στοιχεῖα τοῦ ὄντος εἶναι μὴ κατὰ συμβεβηκός, ἀλλ' ᾗ ὄντα. Metaph. IV, 1.

τοῦ ὄντος) sind. Denn die Philosophie hat nur mit dem Seyenden, so weit es dieses, καθόσον ὄν ἐστι, zu thun, sowie eine Bestimmung über die des bloßen Seyenden hinzukommt, z. B. des der Bewegung unterworfenen, geht die Philosophie in eine andere Wissenschaft, z. B. die Physik über[2]. Dieß ist der Sinn des so oft wiederholten, nicht immer verstandenen ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ᾗ ὄν[3], Aristoteles setzt zum Ueberfluß hinzu: οὐχ ᾗ ἕτερον[4].

Die Art, wie Aristoteles der gemeinen Dialektik widerspricht, die Forderung, die er an sie oder vielmehr an die Philosophie macht, zeigt, daß derselbe mit Platon im Grunde, was das Höchste, den Weg zum Princip, betrifft, einig ist. Platon freilich hat den Weg zu jenem Gipfel der Wissenschaft selbst gekannt. Dieß liegt unwidersprechlich vor in den klaren und, wie immer bei ihm, durchsichtigen Worten, mit welchen er von demselben spricht. Was Platon in jener einen Stelle ausspricht, konnte nur auf wirklicher Erfahrung beruhen. Nicht so Aristoteles. Es kann wohl nicht geleugnet werden, daß er wissenschaftlich (theoretisch) die dialektische Methode ignorirt, wenn er sie auch selbst, ohne es wahrzunehmen, anwendet: er weiß nur von Induction in Syllogismen, diese sind ihm die einzige wissenschaftliche Erfahrungsweise[5]. Für die Substanz (also auch das Princip) gibt es ihm gar keine Demonstration, wohl aber eine andere Art, sie sichtbar zu machen[6]. Nichtsdestoweniger finden sich bei Aristoteles, wie wir schon im Bisherigen gesehen, Begriffe und Bestimmungen, die consequent angewendet, zu einer

[1] Metaph. XI, 3.

[2] Metaph. XI, 3 (218, 10 ss.).

[3] Τὴν δὲ πρώτην εἰρήκαμεν ἐπιστήμην τούτων εἶναι καθ' ὅσον ὄντα τὰ ὑποκείμενά ἐστιν, ἀλλ' οὐχ ᾗ ἕτερόν τι. XI, 3 (219, 7 ss.). Z. B. an den Dingen ist das sich Bewegen als ein zum bloßen Seyn der Dinge Hinzukommendes ein ἕτερον. Τὸ βαδίζον (das was geht), ἑτερόν τι ὄν (wenn es ein anderes ist), βαδίζον ἐστίν. Anal. Post. I, 4 (7, 16).

[4] S. Anal. Pr. II, 23.

[5] Οὐκ ἔστιν ἀπόδειξις οὐσίας (Aristoteles sagt hier in besonderer Beziehung, was er sonst oft genug allgemein ausgesprochen, man vergl. z. B. XI, 1) ἀλλά τις ἄλλος τρόπος τῆς δηλώσεως. VI, 1 (121, 23).

dialektischen Methode im Sinne Platons führen. In der Unterscheidung zwischen dem selbst Seyenden oder Subjekt, und dem nicht selbst Seyenden, dem *συμβεβηκος* oder Attribut, in der Unterscheidung zwischen den unwesentlichen und wesentlichen Accidenzen, in dem, was er die Ursachen und Principe alles Seyenden nennt, über deren Natur er sich wenigstens an einer Stelle sehr entschieden erklärt, und die ihm dasselbe seyn möchten, was dem Platon die *ὑποθέσεις*[1], besonders in der Bezeichnung derselben als der erſten Unterschiede und Gegensätze des Seyenden: — in diesem allem liegen Keime einer höheren, der von Platon beschriebenen ähnlichen Dialektik, welche aber auszubilden dem Aristoteles verwehrt war, sowohl durch den Standpunkt, auf dem er stand, als durch die, obgleich von Platon nicht entfernte, doch über diesen bereits hinausgeschrittene Zeit. Wollten wir übrigens die Herabsetzung der Subjekte zu Attributen der Substanz (des allein selbst Seyenden, der *οὐσία*, die mit dem voraussetzungslosen Princip des Platon dasselbe ist), wollten wir diese, von welcher die Rede war, aus der erwähnten Unterscheidung des Aristoteles zwischen dem selbst Seyenden und dem nicht selbst Seyenden wirklich ableiten, so wären diese Attribute der Substanz nicht etwa auch gleich zu halten mit den aristotelischen Kategorien, unter denen sonderbarerweise die erste die *οὐσία* ist, auf die, wie Aristoteles selbst sagt, alle andern (natürlich als Subjekt) bezogen werden, und die nur zufällig, nämlich als *δευτέρα οὐσία* zum Prädicat wird, indem sie als genus (z. B. Thier) oder als species (z. B. Mensch) vom Individuum (vom *ὅτις ἄνθρωπος*) ausgesagt werden kann, während die andern alle wirklich nur Prädicate sind, aber weder ursprüngliche, noch die nothwendig und von allem prädicirt werden, daher sie eher praedicabilia als Prädicate zu nennen wären. Jene Attribute aber werden wirklich und nicht von einzelnen und zufälligen Dingen prädicirt, indem sie Attribute des Seyenden selbst[2] (die Kategorien sind bloße

[1] Aristoteles braucht die beiden Ausdrücke auch in Bezug auf den Schlußsatz von den Prämissen, griechisch ebenfalls *ὑποθέσεις* genannt: *Ἀρχαὶ* (V, 1), *αἴτια* (V, 2), *αἱ ὑποθέσεις τοῦ συμπεράσματος*.

[2] Metaph. IV, 1: *ἀνάγκη, καὶ τὰ στοιχεῖα τοῦ ὄντος εἶναι μὴ κατὰ*

Prädicate, d. h. die nie Subject waren und nicht des Seyenden als solchen) und wohl jene **ersten** Unterschiede und Gegensätze des Seyenden [1], ein Begriff, von dem Aristoteles spricht, aber mit dem er zweifelhaft ist wohin. Ihm selbst haben die von ihm so genannten Kategorien fast keine metaphysische Bedeutung (sein Metaphysisches liegt ganz wo anders), die Kategorien sind ihm bloß von logischer, ja fast nur grammatischer Bedeutung, wie er nicht der Mühe werth hält sie nach einem Princip auch nur anzuordnen und mit zufälliger Aufzählung sich begnügt. Man hat sich oft verwundert, daß bei Aristoteles jeder Zusammenhang zwischen den vier Principen und den Kategorien fehle. Aber was sind diese gegen jene? Wie gesagt, die bloßen Gattungen der Prädicate, die, weil sie weder von allem noch nothwendig gesagt werden, richtiger Prädicabilien genannt werden. Jene aber, die Principe, müssen die Unterschiede nicht bloß einzelner Dinge, sondern des Seyenden selbst seyn. Denn selbst seyende sind sie doch wenigstens als Ursachen, und ein anderes Seyn ist doch nothwendig des dem bloßen Vermögen nach Seyenden (Materie), ein anderes der wirkenden Ursache (der ἀρχὴ τῆς κινήσεως), und wieder eine andere Art des Seyns als dieser müßte er den beiden andern Ursachen zuschreiben. Befolgte Aristoteles das selbst, was er an die Dialektiker gefordert, so konnte es ihm nicht geschehen, bei jenen ersten Unterschieden und Gegensätzen des Seyns so wenig, oder wie es scheint gar nicht, an die Principe zu denken. Darum will es uns fast scheinen, er selbst habe jenes treffliche Wort von den Dialektikern seiner Zeit entlehnt. Wir schließen dieß auch aus der zweifelhaften und fast kleinlauten Art, womit er sich über diese ersten Gegensätze und Unterschiede äußert, indem er hinzufügt: ob sie nun Vielheit und Einheit, Aehnlichkeit oder Möglichkeit seyen — vielleicht darf man hier hinzudenken: wie die Dialektiker annehmen; denn früher hatte er gefragt: wem anders wohl als dem Philosophen die Untersuchung zustehe über das einerlei Seyende (τὸ ταὐτόν) und das

συμβεβηκὸς, ἀλλ' ἢ ὄντα. In den Schlußworten dieses Kapitels ist ἢ ὄν falsch.

[1] S. oben S. 343.

Andere (τὸ ἕτερον), das Aehnliche und das Unähnliche und den Gegensatz überhaupt, über das was vorausgeht (τὸ πρότεροι) und was folgt (τὸ ὕστερον), und über alles dergleichen, worüber die Dialektiker zu speculiren versuchen [1], alles nach bloßer Meinung behandelnd — oder ob sie (jene ersten Differenzen) gewisse andere seyen (man könnte denken, die er anderwärts aufgestellt hätte)[2]; und auch sonst drückt er sich über die Frage, auf welche erste Entgegensetzung alle andern zurückkommen, schwankend und fast ablehnend aus[3]; sogar wo es ausdrücklich den verschiedenen Bedeutungen des Seyenden gilt (im V. Buch), begnügt er sich mit Zusammenstellungen wie folgende: das Seyende ist 1) das es nur zufällig (als Prädicat) und das es an sich ist (als Subjekt), 2) das Seyende als das Wahre, das nicht Seyende, das doch auch eine Art des Seyns ist, als das Falsche; mit dieser Unterscheidung aber ist es nur im Verstande; 3) das Seyende nach den Verschiedenheiten, die sich in den Kategorien darstellen; 4) außer diesen allen: das dem Vermögen nach und das wirklich Seyende (man hat schon längst mit Verwunderung bemerkt, wie diese wichtige Unterscheidung so ganz abgesondert stehen geblieben). Aber nach dem, was Aristoteles an den Dialektikern getadelt, daß sie nämlich mit bloßen Prädicaten sich abgeben, wie eben das Aehnliche und das Unähnliche (Aehnlichkeit und Unähnlichkeit sind sogar nur abstracta von Prädicaten), ohne jene auf das, was Ist, und so bis auf das Erste was Ist zurückzuführen, müßte auch er nicht vom Gleichen und Ungleichen oder vom Seyenden und nicht Seyenden (denn auch auf diese Entgegensetzung sollen alle andern

[1] III, 1 (41, 25 ss.).

[2] Das könnte man aus dem ἔστωσαν γὰρ αὗται τεθεωρημέναι, XI, 3 (217, 11) schließen.

[3] Man s. IV, 2; nachdem er die von den andern Philosophen angenommenen Gegensätze aufgezählt (das Kalte und das Warme, Gerade und Ungerade u. s. w.), fährt er fort: ἅπαντα δὲ ταῦτα καὶ τἆλλα φαίνεται ἀναγόμενα εἰς τὸ ἓν καὶ πλῆθος· εἰλήφθω γὰρ ἡ ἀναγωγὴ ἡμῖν, p. 65, 9. Ebendas. p. 62 25 ss.: σχεδὸν δὲ πάντα ἀνάγεται τἀναντία εἰς τὴν ἀρχὴν (= πρώτην ἐναντίωσιν) ταύτην· τεθεωρήσθω δ' ἡμῖν ταῦτα ἐν τῇ ἐκλογῇ τῶν ἐναντίων (nach Alexander das zweite Buch περὶ τ' Ἀγαθοῦ). Aehnlich anderwärts.

zurückkommen)[1], er müßte nicht von diesen allen überhaupt reden, sondern von dem Gleichen selbst, und dem nicht Seyenden selbst, sofern diese selbst auch substantiell sind.

Wundern wir uns indeß nicht weder über dieses noch über manches Aehnliche, was sich hinsichtlich der aristotelischen Metaphysik erwähnen ließe. Einem großen Theile nach besteht dieselbe in Aussprüchen was geschehen soll, ohne daß er darum selbst diese Forderung immer erfüllt. Er ist nur der Gesetzgeber, an dessen Ton er sich in den logischen Untersuchungen gewöhnt hat und den er auch in der Methaphysik beibehält. Der Gesetzgeber aber schreibt die Gesetze nicht, damit er selbst, sondern damit andere sie anwenden. Der Aristoteles, der die Geschichte der Thiere und andere naturwissenschaftliche Werke, der die Geschichte der Staatsverfassungen, der die Rhetorik und Politik geschrieben, dessen Bereich geht weit über den des bloßen Philosophen hinaus. Die Philosophie, oder wie er sie nennt, die *πρώτη ἐπιστήμη*, ist auch nur eines der Gebiete, auf die sich seine Aufmerksamkeit erstreckt hat. Die Stellung, die er in seiner Methaphysik gegen diese nimmt, ist keine andere, als die er sich in der Poetik und Rhetorik gegen die Dichtkunst und Beredtsamkeit gibt. So wenig er hier sich verpflichtet glaubt, selbst als Dichter oder als Redner aufzutreten, so wenig im Grunde will er auch dort selbst als Philosoph, als welcher das System der ersten Wissenschaft selbst aufstellt, erscheinen. Er sagt nur, was möglich, was unmöglich. Indem er sich so auf den Standpunkt des Gesetzgebers stellt, sieht er weiter, als indem er selbst entwickelt. Seine Lynkeusaugen dringen in Tiefen, wohin seine Dialektik nicht reicht. Sein Genius sagt ihm mehr, als der commentirende Aristoteles verstand. Es gibt Stellen des Aristoteles, welche die Ausleger so gut als möglich zu erklären suchen, ohne daß sie erklärt sind. Die rasche, autoschediastische Art des Aristoteles bringt es mit sich, daß er in einzelnen und gelegenheitlichen Aeußerungen gleichsam blitzartig manches schärfer beleuchtet, als ihm dieß in seinen ausdrücklichen und mehr

[1] *πάντα ἀνάγεται εἰς τὸ ὂν καὶ τὸ μὴ ὄν.* p. 65, 2 ss.

ſyſtematiſchen Auseinanderſetzungen gelingt, oder auch daß er zu manchem fortgeriſſen wird, das er nicht weiter auseinanderſetzt. Man muß ihn in ſolchen Fällen beim Wort nehmen und nicht auslaſſen, bis man weiter mit ihm kommt. — Eben dieß gilt auch von denjenigen Begriffen, in welchen das Poſitive zu ſuchen iſt, das er ſeinerſeits den Dialektikern entgegenſetzt, und das auch ſeine Anklagen gegen ſie erſt vollkommen würdigen läßt. Da findet ſich denn Ein Begriff, der den directeſten Gegenſatz gegen das den Dialektikern Vorgeworfene bildet. Es iſt dieß der ſchon erwähnte Begriff der *ἁπλᾶ*, mit welchem wir uns nun näher beſchäftigen.

Von den *ἁπλοῖς*, ſagt Ariſtoteles, daß ſie nothwendig richtig, d. h. daß ſie entweder gar nicht oder richtig erfaßt werden. Dieß weiter zu verfolgen, knüpfen wir an die ſchon erwähnte Stelle[1] an, in der Ariſtoteles bemerkt, daß Wahrheit und Irrthum überhaupt nicht in den Dingen oder Gegenſtänden, ſondern allein in dem Verſtande, in Anſehung des Einfachen aber, fährt er fort, auch nicht im Verſtande[2]. Der erſte Theil dieſes Ausſpruches bezieht ſich nun allerdings auf das Allgemeine, daß wo entweder ein bloßes Subjekt (wie Menſch) oder ein bloßes Prädicat (z. B. weiß) geſagt und weder eine Syntheſis noch Diäreſis ausgeſprochen iſt, weder Wahrheit noch Irrthum ſeyn kann. Denn ſogar wenn ich als Subjekt das Falſche ſelber ſetze (Ariſtoteles hat ſtatt des Falſchen *τὸ κακὸν* als Subjekt), wenn ich alſo eines von dieſen ſetze, aber ohne etwas von ihm auszuſagen, von dem Falſchen, daß es wahr, von dem andern, daß es das Gute ſey, ſo iſt kein Irrthum. Der andere Theil aber: *περὶ δὲ τὰ ἁπλᾶ καὶ τὰ τί ἐστιν, οὐδ' ἐν τῇ διανοίᾳ* — dieſes bezieht ſich nicht mehr auf jenes bloß Logiſche und Allgemeine, ſondern auf die beſondern Elemente, welche Ariſtoteles einfache nennt. Nicht jedes für ſich geſetzte Subjekt oder Prädicat wäre ihm ein einfaches in dieſem Sinn, oder wenn er es ſo nennt (er nennt es aber nicht ſo), wäre das für ſich ohne alle Verbindung geſprochene Subjekt nur zufällig ein

[1] S. 338, Anm. 4.

[2] *περὶ δὲ τὰ ἁπλᾶ καὶ τὰ τί ἐστιν, οὐδ' ἐν τῇ διανοίᾳ.* VI, 4 (127, 15 ss.).

ἁπλοῦν. Der Zusammenhang selbst aber zeigt, daß in den zuletzt stehenden Worten von den an sich einfachen Elementen die Rede ist, in Ansehung deren keine Synthesis und darum Irrthum und Wahrheit auch nicht im Verstande möglich ist. Nun scheint es aber doch, daß auch von solchen einfachen Begriffen eine wahre oder falsche Auffassung möglich sey. Dieß veranlaßt in einem spätern Buche Aristoteles zu sagen, in welchem Sinn allein bei solchen, die keine Synthesis zulassen, in welchem Sinn *περὶ τὰ ἀσύνθετα* von Wahrheit und Irrthum die Rede seyn könne. Die Antwort ist: hier sey nicht Wahrheit oder Irrthum, sondern einfach Denken oder nicht Denken *ἢ νοεῖν ἢ μή*[1], Ergreifen oder nicht Ergreifen, Sehen oder nicht Sehen, wie das Auge (Aristoteles braucht das Gleichniß nicht hier, wohl aber anderwärts, hier hat es sein Ausleger Alexander), wie das Auge bei Tag einfach die Farbe sieht und nennt, ohne etwas von ihr auszusagen[2], und in diesem Sinn wahr zu seyn, und wie bei Nacht das Auge die Farbe einfach nicht sieht, ohne deßhalb im Irrthum zu seyn.

Nun aber entsteht die Frage, in welcher Art von Begriffen diese *ἀσύνθετα*, diese schlechterdings weil an sich einfachen Begriffe zu finden seyen. Aristoteles setzt in der angeführten Stelle zu *τὰ ἁπλᾶ* hinzu: *καὶ τὰ τί ἐστιν*. Die *ἁπλᾶ* sind also die *τί ἐστιν*, aber wo sind diese? Im folgenden Buch findet sich die Erklärung. Wenn man fragt: was irgend ein Objekt ist, so antwortet man entweder: eine Pflanze, oder Thier, oder Mensch, d. h. man nennt die Gattung, unter die es gehört, man bezeichnet es als *οὐσία*, oder man antwortet: es ist dieses bestimmte Thier, z. B. das Pferd, das den Kallias abgeworfen hat, oder: es ist dieser bestimmte Mensch, z. B. es ist Kallias. Außerdem aber antwortet man auf die Frage: was ein Ding ist, auch mit irgend einem in den Kategorien ausgedrückten Prädicat[3]. Denn

[1] Metaph. IX, 10.

[2] *φάσιν αὐτοῦ (τοῦ χρώματος) ἔχει, ἀλλ' οὐ κατάφασιν.* Alex. Comm. p. 571, 28.

[3] *Τὸ τί ἐστιν ἕνα μὲν τρόπον σημαίνει τὴν οὐσίαν* (die sogenannte *δευτέρα οὐσία*, die als genus (Thier) oder species (Mensch) vom Individuum (dem

z. B. auch in Bezug auf das so oder so Beschaffenseyn eines Gegenstandes fragen wir, was er ist, ob weiß oder schwarz: — so, nicht wie es gewöhnlich verstanden wird, möchten die Worte (p. 134, 5) zu verstehen seyn *καὶ γὰρ τὸ ποιὸν ἐρόιμεθ' ἂν τί ἐστι*: wenn man nämlich bei der angenommenen Lesart stehen bleibt; wahrscheinlicher aber und der concisen Schreibart des Aristoteles gemäßer würde seyn, wenn man anstatt: *οὕτω καὶ τὸ τί ἐστιν ὑπάρχει ἁπλῶς μὲν τῇ οὐσίᾳ· πως δὲ τοῖς ἄλλοις· καὶ γὰρ τὸ ποιὸν ἐρόιμεθ' ἂν τί ἐστι*, wenn man mit Auslassung der dazwischen stehenden Worten läse: *οὕτω καὶ τὸ τί ἐστιν ἁπλῶς μὲν ὑπάρχει τῇ οὐσίᾳ, πως δὲ* (auf gewisse Weise aber) *καὶ τὸ ποιὸν ἐρόιμεθ' ἂν τί ἐστιν.* Die gegebene Erklärung, mit der die in den Topicis [1] ganz übereinstimmt, ist jedoch nicht ohne einen gewissen Mißstand, daß nämlich das *τόδε τι*, dessen Natur sonst der des Prädicats ganz entgegengesetzt wird, letzterem hier gleichgestellt ist, auch hat Aristoteles sich deßhalb vorgesehen durch die in Fällen solcher Art nicht seltene Unterscheidung, daß nämlich das reine Was unmittelbar und geradezu (*ἁπλῶς*) nur in dem, was Substanz ist, in den andern Kategorieen aber nicht eigentlich, sondern nur *πως* (auf gewisse Weise), ist. Nach dieser Einschränkung bliebe also nur was Substanz ist als eigentlich Einfaches stehen. Aber auch die Substanzen werden unterschieden, und sind entweder *συνῃρεταὶ* oder *μὴ συνῃρεταὶ*, es bleiben also nur die letzten, und von diesen sagt nun Aristoteles: Täuschung sey in Bezug auf sie unmöglich, denn sie seyen reine Wirklichkeiten ohne vorausgehende Potenz, *πᾶσαί εἰσιν ἐνεργείᾳ οὐ δυνάμει*, d. h. ganz und gar nicht der Potenz nach; das Seyn ist ihnen also nicht Prädicat, denn wo Subjekt und Prädicat, ist auch Potenz und Actus; das Erste verhält sich zu Letzterem als seine Potenz; z. B. der Mensch ist die Potenz des Prädicats gesund, nur die

ὅτις ἄνθρωπος) ausgesagt, Prädicat werden kann, was der *πρώτη καὶ μάλιστα λεγομένη οὐσία* unmöglich) *καὶ τὸ τόδε τι* (das bestimmte Individuum), *ἄλλον δὲ* (*τρόπον*) *ἕκαστον τῶν κατηγορουμένων, ποσόν, ποιὸν καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα.* Metaph. VII, 4 (133, 29 ss.).

[1] Topic. I, 9.

Potenz, denn er kann ebensowohl krank seyn: hier kann man sich also täuschen, da heißt es nicht wie bei dem schlechthin Einfachen: *νοεῖν ἢ μὴ νοεῖν* [1]; damit man nicht fehle, muß etwas hinzukommen: hier muß man wissen, daß der Mensch gesund oder krank ist. Wir können uns nun hier nicht darauf einlassen, welche bestimmten Substanzen Aristoteles als die einfachen denkt; daß Gott im höchsten Sinn *οὐσία ἀσύνθετος*, versteht sich von selbst; daß aber auch die Gestirne, ergibt sich aus früher Angeführtem [2]; denn es ist in ihnen keine *ὕλη γεννητή*, keine dem Werden unterworfene Materie, aber eben darum auch kein *εἶδος*, sie sind reine Substanzen und Principe.

Allein was nun die *ἁπλᾶ* der andern Art betrifft — und zwei Arten muß es geben: die *ἁπλᾶ* können nur entweder reine Subjecte oder reine Prädicate seyn [3], und wir dürfen die letzteren nie ganz aufgeben, für diese stellen sich aber dem Aristoteles nur die Kategorien dar, die Kategorien, von denen er selbst sagt, sie seyen nur so, nur auf gewisse Weise *ἁπλᾶ* — hier kommt nun die Lücke zum Vorschein, welche in dem aristotelischen Gedanken dadurch entsteht, daß er die

[1] Reine Potenz läßt ebensowenig Täuschung zu. Vergl. dazu die Anmerkung S. 325.

[2] In der vierzehnten Vorlesung.

[3] Erstreckt sich dieses „entweder Subjekt oder Prädicat seyn" nicht selbst gleich auf die ersten Begriffe? (gilt es hier nicht noch nur entschiedener Potenz und Actus auseinander zu bringen?) denn — A ist ja reines Subjekt, + A das seyende im rein aussaglichen Sinn, insofern Prädicat, und besteht daher der erste Akt, durch den man sich auf den Standpunkt der Philosophie setzt, nicht in der absichtlichen Aufhebung der *συμπλοκή*, in Folge welcher man 1. das Ursubjekt (— A), 2. das Urprädicat (+ A), 3. die Ursynthesis von Subjekt und Prädicat (± A), die nichts anders zu ihrem Prädicat hat, sondern sich selbst (das sich selbst Prädicatseyn, das sich selbst Prädicat seil. aussprechend, von dem aber selbst nichts wieder prädicirt wird) — alle als reine Subjekte und *ὑποκείμενα τῆς οὐσότητος* setzt, die erst in dem, was sie Ist (in A^0) zum Seyn, aber damit auch zu bloßen Attributen werden? Es scheint zwar schwierig zu denken, wie das Urprädicat (+ A) als Subjekt gesetzt werde, aber es muß wohl, da als Prädicat nichts unmittelbar gesetzt werden kann, das für sich gesetzte Prädicat, wie z. B. *αὐτὸ τὸ καλόν*, *αὐτὸ τὸ ἀγαθόν*, wirklich Subjekt wird. — Vergl. zu dem zuletzt Bemerkten oben S. 335 ff.

ἕτερα πρῶτα, auf die sein Blick wirklich einmal fällt und die offenbar über den Kategorien sind, nicht festgehalten. Es ist dieß die Stelle, wo er dem schlechthin Ersten, das nämlich, wie er sagt, der That und der Wirklichkeit nach (ἐντελεχείᾳ), also nicht bloß im Denken das Erste ist, andere Erste, d. h. Principe (ἕτερα πρῶτα) folgen läßt, die also, weil sie ἕτερα sind, nur δυνάμει, nur dem Vermögen nach πρῶτα, d. h. Principe sind, und der potentiellen Natur halber nicht umhin können contraria zu seyn, doch wegen der Eigenschaft wenigstens möglicher Principe, lauter solche contraria, die weder als Gattungen noch in mehr als Einem Sinn gesagt werden. Wir werden jedem dankbar seyn, der uns den philosophischen Gedanken dieser Stelle anders zu erklären weiß; denn was ich darüber bei den mir zugänglichen Auslegern von Alexander an gefunden, hat mir theils unsicher geschienen, theils schien es mir die ganze Stelle zu verflachen. Ich will mich nun nicht dieser Stelle bedienen, um zu fragen, wie weit wohl diese ἕτερα πρῶτα von dem ὑποθέσεις des Platon abstehen, die auch nur mögliche Principe sind[1], mögliche, weil bloß hypothetisch gesetzte, denn ihre Wirklichkeit erwarten sie vom eigentlichen Princip (der κυριωτάτη ἀρχή), zu der sie hinleiten und zu der sie sich, nicht als ἐντελεχείᾳ, aber als λόγῳ πρότερα verhalten. Ich will mich hierauf, wie gesagt, jetzt nicht einlassen, aber das ist offenbar, daß jene ἕτερα πρῶτα, die weder als Gattungen noch überhaupt vielsinnig gesagt werden, recht eigentlich jene einfachen Elemente, jene ἁπλᾶ seyn müssen, von denen Aristoteles sagt, daß sie nothwendig richtig, d. h. daß sie entweder gar nicht oder richtig erfaßt werden. Aristoteles aber hat diese ἕτερα πρῶτα nicht festgehalten, nicht zum vollen Bewußtseyn sich gebracht, was freilich nicht geschehen konnte ohne bedeutende Rückwirkung auf anderes, das ihm bereits feststand. Hier also ahndet es sich, daß Aristoteles nichts weiß oder nichts wissen will von jenem dialektischen Hergang, durch welchen die unmittelbaren Attribute der Substanz oder des Princips als solche erst gesetzt werden.

[1] ἃ μήτε ὡς γένη λέγεται μήτε πολλαχῶς λέγεται. XII, 5 extr.

Können wir nun auch nach dem bisher Vorgetragenen nicht vermeiden, dem Aristoteles die vollständige Einsicht in das System der ἁπλῶν abzusprechen, so bleibt sein großes Verdienst der Begriff selber, so wie der Gebrauch, den er von diesem Begriff gegen die Sophisten und die von ihm so genannten Dialektiker gemacht hat, denen er vorwirft, daß sie nicht zu den ἁπλοῖς aufsteigen, in Ansehung deren Täuschung oder Irrthum unmöglich ist, weil von ihnen nichts ausgesagt wird; denn entweder werden sie nur gesagt und einfach begriffen — wir können mit den Worten des Alexander sagen: wir suchen in Ansehung ihrer das Was (was sie sind), nicht daß wir von ihnen etwas aussagen, sondern bloß sie denken und gleichsam sehen[1] — entweder also werden sie als reine Subjekte, von denen nichts ausgesagt wird, bloß gedacht, oder wenn sie uns zu Attributen werden, werden sie selbst bloß ausgesagt. Es ist also weder hier noch dort eine Verknüpfung oder Complication (συμπλοκή) von Subjekt und Prädicat in ihnen selbst, also auch keine Möglichkeit des Irrthums (sie sind reine Potenzen, reine A, οὐχ ἕτερον εἶδος). Sie sind rein, was sie sind, und es ist wegen dieser Einsinnigkeit in Ansehung ihrer Täuschung unmöglich[2]. Sie sind das, worin nichts als das Seyende und auf das die Philosophie zurückgehen muß[3]. Das Seyende aber sind gewisse erste Unterschiede und Gegensätze; jedes seyende, das einen solchen Unterschied ausdrückt — jedes ist nur das, was das Seyende ist; man sagt nicht, daß es das Seyende ist, sondern man sagt nur; was das Seyende ist — jedes so seyende wird ein schlechthin einartiges und einsinniges, d. h. ein ἁπλοῦν seyn (ein einartiges: denn jedes der einfachen Elemente kann nur das seyn, das es ist, nur an der Stelle, die es hat). Der Beruf zum Philosophiren

[1] *περὶ ὧν ζητοῦμεν τὸ τί ἐστιν οὐχ ὡς κατηγοροῦντες αὐτῶν τι, ἀλλὰ μόνον νοοῦντες καὶ οἱονεὶ ὁρῶντες.* Alex. Aphrod. Comment. ed. Bonitz, p. 572, 28 (ad Metaph. IX, 10).

[2] *Ὥστε τὸ πρῶτον καὶ κυρίως ἀναγκαῖον τὸ ἁπλοῦν ἐστιν· τοῦτο γὰρ οὐκ ἐνδέχεται πλεοναχῶς ἔχειν, ὥστ' οὐδὲ ἄλλως καὶ ἄλλως· ἤδη γὰρ πλεοναχῶς ἂν ἔχοι.* V, 5 (94, 3).

[3] Vergl. S. 344.

zeigt sich in dem Bedürfniß, das nicht ruhen läßt, eh' man sich bewußt ist, auf die schlechthin einfachen, untrüglichen Elemente gekommen zu seyn. Die Schärfe liegt in der Einfachheit, *τὸ ἀκριβὲς το ἁπλοῦν*, sagt Aristoteles, und je mehr mit dem Einfachsten und dem im Denken Ersten beschäftigt (*περὶ πρωτέρων τῷ λόγῳ καὶ ἁπλουστέρων*), desto schärfer ist die Wissenschaft. Das schlechthin Einfache aber kann eben nur berührt werden (*θιγγάνεται*), so daß im bloßen Sagen und Berühren die Wahrheit besteht [1]. Das Princip der Wissenschaft kann nicht wieder Wissenschaft seyn, sondern nur das Denken selbst. Den meisten ist es freilich unerhört, daß es etwas über die Wissenschaft gibt: sie wissen nur von Wissenschaft; diese kann jedoch nicht ins Unendliche gehen, von dem das Wahre unmittelbar berührenden Geist will sie nichts. Die Vernunft aber an sich gibt uns unmittelbare Erkenntniß, erhalten durch directe Wahrnehmungen, nicht durch eine Kette von Schlüssen, und sogar die Principe, von welchen für Schlüsse selbst erst ihre Gesetze sich ableiten. Was so durch unmittelbare Berührung von der Vernunft erkannt wird, verhält sich zur Vernunft wie Einzelwesen sich zur Empfindung verhalten. Da ist aber noch keine Wissenschaft. Dieß macht, daß diese Untersuchung (über das Princip und die Principe) nur für wenige seyn kann; denn die meisten wollen überzeugt, d. h. durch Beweise überwunden oder wenigstens überredet seyn. Auch das Letzte ist nicht möglich mit Sätzen, die als Subjekt- und Prädicat-Verbindungen nicht anwendbar sind, wo es auf einfache geistige Wahrnehmung ankommt. Die meisten wollen glauben, wenn auch nur in dem Sinn wie Aristoteles sagt: der Lernende muß glauben; und diesen erweckt das Einfache Mißtrauen, indem sie für unmöglich halten, daß etwas so viel und so lang Gesuchtes nicht verwickelter und künstlicher gefunden werde. Darin werden sie dann von solchen bestärkt, die dem, was sie Philosophie nennen, eine unnatürliche Spannung mit Recht vortheilhafter achten, als Gelassenheit, und deren sind

[1] *Τὸ μὲι θιγεὶν καὶ φάναι ἀληθές* (*οὐ γὰρ ταὐτὸ κατάφασις καὶ φάσις*) *τὸ δ' ἀγνοεῖν μὴ θιγγάνειν· ἀπατηθῆναι γὰρ περὶ τὸ τί ἐστιν οὐκ ἔστιν, ἀλλ' ἢ κατὰ συμβεβηκός.* Metaph. IX, 10 (p. 191. 5 ss.).

nicht wenige gerade in einer Zeit, wo die Philosophie besonders gilt. Denn gegen eine der einfachen, zum Erfinden geschaffenen Seelen, gibt es unzählige, die nur eines gemachten Denkens fähig sind. Diese besonders auch setzen sich gegen alles unmittelbare Erkennen, wenngleich gerade Aristoteles, der mehr als jeder andere, ältere oder neuere Philosoph über alles Specifische und Individuelle sich erhoben, eine Unmittelbarkeit des Denkens annimmt, wo die Gegenstände nur noch berührt' werden. Bei dem guten Alexander zwar, welcher sagt, es könne sich solcher Unmittelbarkeit keiner entschlagen, der an dem Gipfel der Wissenschaft angekommen und wohl geforscht habe[2], bei diesem könnte man wohl etwas Neuplatonisches wittern wollen. Aber z. B. auch Theophrastos, den man nicht auf diese Weise verdächtigen wolle, sagt gegen das Ende seiner Metaphysik, wenn man zum Aeußersten und Ersten selbst (*ἐπ' αὐτὰ τὰ ἄκρα καὶ πρῶτα*) übergehe, reiße jeder an das sinnlich Wahrnehmbare anzuknüpfende Causalzusammenhang behufs der Erforschung der Principe; mit mehr Wahrheit würde gesagt: daß dem Denken selbst, dem berührenden und wie anfassenden, die Wahrheit zu Theil werde[3], *διὸ*, setzt er hinzu, *καὶ οὐκ ἔστιν ἀπάτη περὶ αὐτά* (nämlich *περὶ τὰ ἄκρα καὶ πρῶτα*).

Wenn nun aber doch unvermeidlich zu jeder Art von Beistimmung eine Art von Glauben gehört, so wird dennoch auch der, welcher den vorgetragenen Grundsätzen huldigt, eine Art von Glauben fordern müssen, und da kommt mir denn eben, indem ich dieses zum Vortrag niederschreibe, ein aus einem bis jetzt ungedruckten Schreiben Goethes mir hinterbrachtes Wort trefflich zu statten, ein Wort, dessen nähere Beziehung und Bedeutung ich nicht kenne, denn es ist auf mehr als

[1] S. die vorhergehende Anmerkung.

[2] *Τὸ δὲ ταῦτα οἷον ὁρᾶν ἐγγίνεται τοῖς εἰς ἄκρον ἐπιστήμης ἐλθοῦσι καὶ εὖ ζητήσασιν.* p. 572, 30.

[3] *ὡς αὐτῷ τῷ νῷ ἡ θεωρία θίγοντι καὶ οἷον ἁψαμένῳ.* Theophrast. Metaph. p. 319, 2. ed. Brandis. — *Ἅπτεσθαι* ist das platonische Wort, statt dessen Aristoteles das *θιγεῖν* und *θιγγάνειν* gesetzt. Zu *αὐτῷ τῷ νῷ* vergleiche das *αὐτῇ τῇ ψυχῇ* des Platon, in der dreizehnten Vorlesung.

ein Verhältniß anwendbar, aber ganz vorzüglich auch auf das zu der Wissenschaft. Dieses Wort ist: Man muß an die Einfalt glauben lernen.

Um uns nicht zu unterbrechen, haben wir da, wo wir die Vorwürfe des Aristoteles gegen die Dialektik erörterten, die naheliegende Frage übergangen: wer denn wohl diejenigen sind, denen Aristoteles jene substanzlose Dialektik zuschreibt, jene dialektische Virtuosität (*ἰσχὺς διαλεκτική*), die, wie er selbst sagt, noch nicht war zu den Zeiten des Sokrates.

Vergeblich würde es nun seyn, unter den dem Aristoteles gleichzeitigen oder zunächst vorhergegangenen Philosophen einen Namen für diese Dialektik zu suchen. Auch Aristoteles nennt sie unbestimmter Weise Dialektiker, ohne einen derselben mit Namen zu nennen, und doch gibt er gerade durch sein Ankämpfen dieser Dialektik eine solche Bedeutung, ja, genau zugesehen, scheint sie so sehr eine Voraussetzung seines eignen Verfahrens in der Metaphysik zu seyn, daß man ihr wohl eine breitere Existenz und allgemeinere Geltung als die in irgend einer besonderen Schule zuschreiben muß. Und in der That, was ist sie denn, diese Dialektik, nach Aristoteles eigner Beschreibung? Antwort: Sie ist, was wir heutzutag ein System des gemeinen Menschenverstandes nennen würden, das sich nicht über die Meinung (*δόξα*) erhebt, und sich mit dem Glaublichen (*τὸ ἔνδοξον*) begnügt. Ein solches System braucht aber keinen besondern Urheber, und kommt, wenn einmal das philosophische Streben durch mächtigere Geister erwacht ist, von selbst der Menge zum Bewußtseyn als eine Art von Gemeinwissenschaft (*κοινὴ ἐπιστήμη*), als die ihr allein angemessene Denkart. Und so möchte, nachdem die Beschäftigung mit Philosophie längst ein Bedürfniß des griechischen Geistes geworden war, das nicht in irgend einer Schule, sondern allgemein Geltende eine solche Dialektik geworden seyn, wie sie Aristoteles beschreibt, die im Allgemeinen durch Platons Ansehn beglaubigt, übrigens mit der platonischen nichts mehr als das Formelle und Allgemeine, das Inductive und Versuchende (*τὸ πειραστικόν*) gemein hatte, und es möchte so, in Folge des ausgedehnten Gebrauchs, den Platon selbst von der

Dialektik gemacht hatte, ein Heer experimentirender Dialektiker[1] sich gebildet haben, die ihre Ausgangspunkte und Voraussetzungen aus der bloßen Meinung hernahmen, ohne auf das nur dem reinen Denken Erreichbare zurückzugehen, und ebenso über alle sich darbietenden Fragen oder Aporien nach bloßer Meinung hin und her disputirten, ohne eine besondere Schule zu bilden, weil jeder seine eigne Weise hatte, jeder Unterschied bloß ein individueller seyn konnte, in einem Wettstreit, wo eigentlich jeder gleiches Recht und gleiches Unrecht hatte, und nur das Maß von Scharfsinn und Uebung, das jedem zukam, den Ausschlag gab. Eine solche Philosophie, die sich über das bloß Discursive nicht erhob — es möchte dieses aus dem Lateinischen dem Griechischen analog gebildete Wort das brauchbarste seyn, um diese untergeordnete Art von Dialektik zu bezeichnen, die, nachdem durch Platon die Sophistik überwunden, entstehen mußte[2] — eine solche Art von Philosophie ist aber die den meisten zusagende, wie unsere so lang im ungestörten Besitz allgemeiner Geltung gebliebene ehemalige Metaphysik ein solches Mittelmaß des den meisten Zugänglichen, Annehmlichen und Glaublichen enthielt. Und auch das hatte sie ja mit jener Dialektik gemein, daß bei ihr keine Namen besonders genannt wurden, wie von Systemen als besondern Lehrganzen erst in neuerer Zeit die Rede war, und Namen nicht eher genannt wurden, als das Streben anfing, über jene Scheinwissenschaft hinaus zur wahren und eigentlichen zu gelangen. Denn den Namen einer scheinbaren Wissenschaft konnte man auch der bis auf Kant hergebrachten Metaphysik nicht absprechen. Man konnte nicht gerade sagen, daß sie das Falsche sey, sie war nur nicht das Rechte, nicht das eigentlich zu Wollende und im Grunde Gewollte. Selbst Kant, wenige (zweifelhafte) Fälle ausgenommen, überweist sie eigentlich keines Irrthums. Niemand z. B. der den aristotelischen Beweis, daß die Ursachen nicht ins Unendliche fortgehen können, weder der Zahl noch der

[1] *περὶ ὧν οἱ διαλεκτικοὶ πειρῶνται σκοπεῖν, ἐκ τῶν ἐνδόξων μόνον ποιούμενοι τὴν σκέψιν.* III. 1 (41, 25 ss.).

[2] Diese discursive, syllogistische, also versuchsweise demonstrative Philosophie gab dem Aristoteles auch das Geschäft seiner logischen Wissenschaft.

Art nach [1], kennen gelernt, wird das kosmotheologische Argument falsch finden, wenngleich es für sich unzureichend ist, weil es, wie Kant sagt, das ontologische Argument herbeirufen muß, eigentlich aber, weil es nur bis zum Princip führt, die Natur des Princips selbst aber nicht durch solche vermittelte Erkenntniß, sondern nur durch unmittelbare Vernunftberührung zu erkennen ist [2].

Auch sie, die ehemalige Metaphysik, argumentirt aus dem, was in der Meinung ist (ἐκ τῶν ἐνδόξων), und kommt nicht über das Glaubliche (bloße Probabilität) hinaus. Kant stellt sich im Grunde nicht feindselig gegen diese Metaphysik, für welche im Gegentheil bei ihm noch immer eine gewisse Zuneigung durchblickt. Er möchte sie wohl, wenn sie nur sich halten ließe. Ebenso auf gewisse Weise Aristoteles. Indem er das Unzulängliche der bloßen dialektischen Wissenschaft seiner Zeit ausspricht, entlehnt er ihr wahrscheinlich weit mehr als man gewöhnlich denkt, und es ist unstreitig der Umstand, daß er sich gegen dieses gemeinverständige Verfahren weniger ausschließend als Platon verhält, die vorzüglichste Ursache gewesen, daß er die Autorität wurde, unter der in der Folge wieder eine ähnliche Gemeinwissenschaft entstand, die Jahrhunderte hindurch eine ununterbrochene und im Wesentlichen gleichförmige Herrschaft behauptete, während Platon fast immer nur eine stille Gemeinde verwandter und gleichgesinnter Geister um sich versammelt hatte. In der That hatte sich in der neuern Schulmetaphysik nur jener Stoff einer discursiven Wissenschaft wieder herausgearbeitet, den Aristoteles aufgenommen hatte, und es bedurfte einer neuen Krisis, die Philosophie auf den Standpunkt wirklich zu erheben, zu dem Aristoteles sie hingeleitet hatte, auf den Standpunkt, wo nicht mehr bloße Dianoia, sondern die Vernunft selbst, nicht Wissenschaft, sondern das reine Denken Princip der Wissenschaft ist.

[1] II. (α) 2.

[2] ἀφάπενος αὐτῆς (αὐτὸς ὁ λόγος). Platon de Rep. l. c.

Sechzehnte Vorlesung.

Allen andern Wissenschaften, sagt man, ist ihr Gegenstand, ist ihre Stellung und Berechtigung im Gesammtsystem des menschlichen Wissens durch die höchste Wissenschaft bestimmt, diese selbst aber kann sich auf keine andere und höhere berufen; es gibt daher keinen Begriff dieser Wissenschaft, d. h. der Philosophie, als durch sie selbst. Hieraus würde folgen, daß die Philosophie eigentlich nie anfangen könne; denn auf geradewohl anfangen kann sie doch nicht. Es bedürfte also eines ihr selbst noch vorausgehenden Begriffs, zu diesem aber eines Standpunkts außer der Philosophie. Ist nun dieser so schwer zu finden, und nicht vielmehr in Folge des zwischen beiden angenommenen Verhältnisses eben in den andern Wissenschaften gegeben? Denn unmöglich scheint, daß die Philosophie gegen alle bestimmend sich verhalte, ohne daß diese hinwiederum auf sie bestimmend zurückwirken, da es doch etwas Gemeinschaftliches seyn muß, wodurch sich alle von der Philosophie unterscheiden, und wovon in dieser sich das Gegentheil findet. Auch dieses Gemeinschaftliche der andern Wissenschaften aber ist nicht schwer zu entdecken: es besteht darin, daß sie insgesammt nur mit eingeschränkten, d. h. bloß einen Theil des Seyns ausdrückenden Gegenständen zu thun haben, wovon das Gegentheil, das in der Philosophie seyn soll, nur der vollkommene Gegenstand (l'objet accompli) [1], d. h. der das ganze Seyn, das Seyn ohne allen Abbruch enthaltende seyn kann — das Ideal, um mit Kant zu sprechen. Daß also die Philosophie mit diesem beschäftigt sey,

[1] Der superlative Ausdruck macht sich hier von selbst überflüssig.

iſt allerdings nicht ſelbſt ſchon eine philoſophiſch gefundene, aber auch keine bloß vorläufige Beſtimmung in dem Sinn, daß man nach Umſtänden ſie auch wieder aufgeben könnte: möge man ſie eine äußere nennen, weil ſie nicht aus dem Innern der erſt aufzuſtellenden Philoſophie, ſondern aus ihrem Verhältniß zu den andern Wiſſenſchaften abzuleiten iſt. Aber ein anderes Mittel, zu dem Begriff zu gelangen, ohne welchen alles Reden von Philoſophie ein völlig richtungsloſes wäre, gibt es nicht; auch Ariſtoteles weiß die Philoſophie unmittelbar nicht anders als durch ihren Unterſchied von allen andern Wiſſenſchaften zu beſtimmen[1].

Das aber haben gewiß einige als einen unberechtigten Vorgriff angeſehen, daß gleich zu einem Gegenſtande fortgegangen werde — nicht in bloß logiſchem Sinn des Worts, ſondern im realen, wo er ein wirkliches Ding bedeutet. Dieſer Meinung werden diejenigen ſeyn, welche zum Ueberdruß wiederholen: das allein Wirkliche ſey die Idee, das an und für ſich Seyende, wie ſie es nennen, ſey das Allgemeine, alles Reale in den Begriffen. Die Idee hat durch Kant eine hohe Bedeutung erhalten, aber der wahre Gedanke iſt ihm nicht die Idee, ſondern das durch die Idee beſtimmte Ding. Der Ausdruck wäre ein leerer, tautologiſcher, wenn das durch die Idee, d. h. durch das reine Denken, Beſtimmte ſelbſt wieder nur ein Gedachtes wäre. Sinn hat er nur, wenn das durch die Idee beſtimmte Ding ſo wirklich, ja in Wahrheit wirklicher als irgend ein durch die Sinne beſtätigtes iſt, und etwas Beſonderes, ſie von allen Wiſſenſchaften Unterſcheidendes hat die Philoſophie nur, wenn ihr Gegenſtand durch das reine Denken geſetzt, und doch nichts Allgemeines und Unbeſtimmtes, ſondern das Allerbeſtimmteſte, nichts Unwirkliches, ſondern das Wirklichſte iſt.

Man kann wohl im Gegenſatz mit den andern Wiſſenſchaften, deren jede zwar auch mit dem Seyenden (denn von dem ganz und gar Nichtſeyenden gibt es keine Erkenntniß), aber dem mit einer beſondern Beſtimmung geſetzten zu thun hat, im Gegenſatz alſo mit dieſen kann man

[1] *Οὐδεμία τῶν ἄλλων (ἐπιστημῶν) ἐπισκοπεῖ καθόλου περὶ τοῦ ὄντος ᾗ ὄν, ἀλλὰ μέρος αὐτοῦ τι ἀποτεμνόμεναι περὶ τούτου θεωροῦσι τὸ συμβεβηκός· οἷον αἱ μαθηματικαὶ τῶν ἐπιστημῶν.* Metaph. IV, 1 (61, 1 ss.) u. a.

wohl als erſte Erklärung gelten laſſen: die Philoſophie beſchäftige ſich mit dem Seyenden im Allgemeinen und ohne beſondere Beſtimmung[1]; aber man kann dabei nicht ſtehen bleiben: man kann von dem Seyenden nicht reden, als wäre es ſelbſt ein ſeyendes (*ὡς οὐσίας τινὸς οὔσης*), für ſich iſt es nur Attribut[2], und Nichts (bloßer Begriff) ohne das, deſſen es iſt, und das ihm Subjekt (oder Uſia) iſt. Für ſich, ohne das es ſeyende, kann es gar nicht ausgeſprochen werden[3]; daher ſogleich die Frage: Was, d. h. welcher Gegenſtand, es — ſey, *τί τὸ ὄν*; die Frage, die, auch ohne ſie auszuſprechen, die alten joniſchen Philoſophen, welchen das Feuer oder das Waſſer oder die Luft das Seyende war, ſo gut als Fichte, der dieſes das Seyende-ſeyende in das menſchliche Ich ſetzt, an ſich gerichtet haben mußten. Dieſe Frage ſucht, wie gezeigt, nicht das Attribut zum Subjekt, ſondern das Subjekt zum Attribut, das *ὂν* zu dem *ὄν*, daher die Beſtimmung: *ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ᾗ ὄν*, daher das von je und immer Geſuchte und in Frage Geſtellte, Was das Seyende ſey, nach Ariſtoteles ſo viel als was die Uſia ſey[4]. Denn nicht für jeden, der dieß hört, wird es überflüſſig ſeyn, wenn wir wieder daran erinnern, daß die Uſia bei Ariſtoteles nicht Weſen (essentia) iſt, wie bei Platon; die Scholaſtiker haben dieß richtig vermieden und dafür substantia geſetzt; ſie iſt nicht das Seyende, ſondern wovon das Seyende geſagt wird (*καθ' οὗ λέγεται τὸ ὄν*), und dieſem Urſache des Seyns (*αἰτία τοῦ εἶναι*). Allgemein: wovon alles, aber was ſelbſt von nichts geſagt wird; da aber alles, was immer geſagt wird, ein Seyn ausdrückt, ſo erhellt auch

[1] *καθόλου καὶ οὐ κατὰ μέρος.* Metaph. XI, 3 in.

[2] *κατηγόρημα μόνον*, X, 2 (196, 15), keine *φύσις καθ' αυτὴν*, IV, 1 (61, 7).

[3] Ariſtoteles III, 4 (p. 55, 10 ss.) unterſcheidet zwei Fragen, die erſte: *πότερόν ποτε τὸ ον καὶ τὸ ἓν οὐσίαι τῶν ὄντων εἰσί, καὶ ἑκάτερον αὐτῶν οὐχ ἑτερόν τι ὂν τὸ μὲν ἓν τὸ δὲ ὄν ἐστιν*; die andere: *τί ποτ' ἐστὶ τὸ ὂν καὶ τὸ ἓν ὡς ὑποκειμένης ἄλλης φύσεως*; die erſte ſey Platons Frage, die er verwirft, die andere iſt die ſeine und die rechte.

[4] *Τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι, τίς ἡ οὐσία.* VII, 1 (129, 7).

hieraus, daß die aristotelische Usia nicht das Seyende ist, sondern das, was das Seyende ist, und es möchte damit auch dieser von uns angenommene Ausdruck hinlänglich erklärt seyn.

Auf welche Weise nun vom Seyenden zu dem, was das Seyende ist, zum eigentlichen Princip gelangt wird, hat uns bisher beschäftigt und war nothwendig das Erste. „Der Weise, sagt Aristoteles, muß nicht bloß wissen, was aus den Principen folgt, sondern auch in Ansehung der Principe selbst in der Wahrheit seyn. Die Weisheit also ist nicht bloße Wissenschaft, sondern Wissenschaft und Nus, Wissenschaft, die das Haupt, d. h. das Princip des über alles Schätzenswerthen (der Principe) hat“ [1], die also von dieser Seite nicht mehr Wissenschaft, sondern Nus, d. h. das Denken selbst ist, dem allein ein Verhältniß zu den Principen ist [2]. Das Denken geht über die Wissenschaft. Wir fühlen das Zufällige unseres Wissens, nicht dieses oder jenes, z. B. des sogenannten empirischen, sondern unseres Wissens überhaupt; denn z. B. auch das rein mathematische ist ja doch am Ende, wie wir gesehen, seinen Voraussetzungen nach ein zufälliges. Diese Zufälligkeit des Wissens schreibt sich davon her, daß es seinen Zusammenhang mit dem, was im Denken ist, verloren hat. Denn nur im Denken ist die ursprüngliche Nothwendigkeit. Das Verlangen, diesen Zusammenhang wieder zu finden und soweit möglich herzustellen, das ist die Ursache, daß das Denken vor der Wissenschaft geht. Die Dinge in ihrer Wahrheit erkennen wir nur, wenn es uns möglich geworden, sie bis in den durch das reine Denken gesetzten Zusammenhang zu verfolgen, ihnen dort ihre Stelle anzuweisen. Die meisten zwar, wie schon bemerkt, drängen sich zur Wissenschaft. Es ist leicht, die Erfahrung zu machen, daß die Wissenschaft im Allgemeinen mehr anzieht, als das reine Denken. Die Wissenschaft

[1] Ethic. Nicom. VI, 7: *Δεὶ τὸν σοφὸν μὴ μόνον τὰ ἐκ τῶν ἀρχῶν εἰδέναι, ἀλλὰ καὶ περὶ τὰς ἀρχὰς ἀληθεύειν· ὥστ' εἴη ἂν ἡ σοφία νοῦς καὶ ἐπιστήμη, ὥσπερ κεφαλὴν ἔχουσα ἐπιστήμη τῶν τιμιωτάτων.*

[2] *Τῶν τριῶν* (der *φρόνησις*, *σοφία* und *ἐπιστήμη*) *μηθὲν ἐνδεχυμένου λείπεται, τὸν νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν.* Ethic. Nicom. VI, 6. Vergl. hiezu die oben S. 303 angeführten Stellen aus Anal. Post. II.

hat etwas Fortreißendes, wie sich dieß bei der ersten Erscheinung der hier zur Darstellung kommenden Wissenschaft gezeigt hat, sie läßt den ihr Folgenden nicht aus und zieht auch den nicht Wollenden mit sich fort.

Aber auch uns treibt es zur Wissenschaft. Denn das Princip selbst strebt aus dem reinen Denken hervor, in dem es wie gefangen ist, ohne sich als Princip erweisen zu können. Es ist wohl im Denken, aber nur materiell oder wesentlich, nicht als solches; als solches ist es selbst nur in potentia, denn wir besitzen es, aber nur durch das Seyende, als sein logisches prius, an das es gebunden ist; also ist hier vielmehr das Seyende, das Gewalt hat über das Princip, und es ist nicht zu sagen, daß das Princip das Seyende hat, sondern umgekehrt, daß das Seyende das Princip hat, ist der richtige Ausdruck, wie er denn auch der des Aristoteles ist[1].

Das Princip für sich, es nicht bloß durch das Seyende, sondern frei vom Seyenden zu haben, dieses also wird nicht mehr Sache des reinen Denkens, demnach nur Sache des über das unmittelbare Denken hinausgehenden, des wissenschaftlichen Denkens seyn können. Das zuvor im reinen Denken Gefundene wird nun selbst Gegenstand des Denkens, und in diesem Sinne könnte das über das einfache und unmittelbare Denken hinausgehende Denken wohl Denken über das Denken genannt werden, aber nicht, wie es diejenigen mißverstanden haben, die nicht mit dem Denken selbst, sondern mit dem Denken über das — natürlich dann völlig leere — Denken anfangen wollten.

Mit dem Princip, wie es im reinen Denken ist, d. h. festgehalten von dem Seyenden, konnten wir nichts, wie man zu reden pflegt,

[1] Beweis die auch in anderer Hinsicht lehrreiche Stelle, Metaph. VII, 16 (161, 17): *Οὐδενὶ ὑπάρχει ἡ οὐσία ἀλλ' ἢ αὐτῇ τε καὶ τῷ ἔχοντι αὐτήν, οἷ ἐστὶν οὐσία.* Das Besondere des Ausdrucks veranlaßt den Alexander zu der Bemerkung: *δύναται τὸ ἔχειν καὶ ἀντὶ τοῦ ἔχεσθαι εἰρῆσθαι· τῷ γὰρ ἔχεσθαι ὑπὸ τοῦ κυρίως ὄντος τε καὶ ἑνός, τοῦτ' ἐστὶ τῆς οὐσίας, καὶ εἶναι ἐν αὐτῇ λέγεται ὄντα τε καὶ ἓν ἕκαστον τῶν συμβεβηκότων αὐτῇ, ὡς τὸ ποσόν τε καὶ ποιόν· καὶ ὅσα ὁμοίως τούτοις ἐν τῇ οὐσίᾳ ἐστίν.* Comment. p. 212, 123. Auch sonst hat dem Aristoteles das Attribut das, von dem es gesagt wird. Man s. u. a. IV, 2 (63, 28).

anfangen, denn es ist uns nicht als Princip. Die Anziehung aber, die das Seyende auf es ausübt, beruht auf dem gänzlichen Nichtselbstseyn des letzteren (des Seyenden); damit wir also das Princip von ihm frei haben, muß das Seyende aus dem bloß potentiellen, hylischen Seyn, das ein relatives Nichtseyn ist[1], erhoben, die bloße Potenz des Selbstseyns, die in ihm ist, bis zu einer vom Princip unabhängigen Wirklichkeit in Wirkung gesetzt werden. Erscheint das so vom Princip unabhängig gewordene Wirkliche dennoch als ohnmächtig gegen das Princip (zuerst nur gegen sein nächst Höheres, zuletzt aber gegen das Princip), als dessen bedürftig und ihm am Ende unterworfen, so erscheint nun das Princip auch als das über alles andere Wirkliche siegreiche, und darum an sich Wirkliche, d. h. als Princip. Auf diese Weise wäre das früher rein noetisch (dialektisch) Gefundene in einen Proceß umgesetzt worden, und auf dem Wege des zur Wissenschaft auseinandergezogenen Denkens erreicht, was das einfache unmittelbare Denken nicht gewähren konnte. Denn das im reinen Denken Gefundene war nicht Wissenschaft zu nennen, es war nur der Keim der Wissenschaft, welche entsteht, wenn das im einfachen Denken Erlangte — die Idee — auseinander gesetzt wird. Als Wissenschaft, die unmittelbar aus dem Denken hervorgeht, wird diese mit Recht die erste Wissenschaft heißen, und gleichwie sie selbst nur die auseinandergezogene Idee ist, so ist auch das, was sie erzeugt, dasselbe Denken, welches in der dialektischen Begründung thätig gewesen.

Die nächste Frage wird seyn: ob diese erste Wissenschaft ein Princip hat und, wenn sie ohne ein solches nicht zu denken ist, welches? Die Antwort ergibt sich aus Folgendem. Jenes andere, an die Stelle des Seyenden getretene Seyn — wir können es das außergöttliche[2] nennen — war in dem Seyenden nur als Potenz, als Möglichkeit. Aber dasselbe müssen wir von dem Princip sagen, sofern es vom Seyenden frei geworden und rein in sich selbst — wir wollen sagen in seiner reinen

[1] Das bloße ὑλικῶς ὄν ist = δυνάμει· δυνάμει ὂν = μὴ ὄν. Aristot. Metaph. IV, 4 (73, 1 ss.).

[2] Versteht sich, nur ideal außergöttliche.

Gottheit — ist, nämlich daß es als dieses in dem Seyenden auch nur als Potenz, als Möglichkeit war. Wenn dem so ist, wenn auf dem Standpunkt, zu dem wir im reinen Denken gelangt sind, beide als bloße Möglichkeiten sich verhalten, so wird, angenommen und vorausgesetzt, daß auch die Wissenschaft, welche wir die erste genannt haben, nicht ohne ein Princip (nämlich nur nicht ohne ein zu Grunde liegendes Princip) zu denken ist, es wird, sage ich, Princip dieser Wissenschaft weder das eigentliche Princip, das als solches erst zu erkennen ist, noch allerdings auch das bloße Seyende seyn können, wohl aber das Ganze als Gleichmöglichkeit (Indifferenz) von beiden, als Gleichmöglichkeit des außer dem Princip gesetzten Seyenden (des außergöttlichen Seyns) und des außer dem Seyenden gesetzten Princips — der rein in sich seyenden Gottheit. Das Seyende, das wir die Idee genannt haben, hört dadurch, daß es die Gottheit, nicht die als solche schon gesetzte, aber doch die als solche zu setzende hat, es hört damit nicht auf, die Idee zu seyn, es wird zur absoluten Idee, in der Gott und Welt gleicherweise als Möglichkeiten begriffen sind; die so entstehende Wissenschaft erscheint als System eines alles, also auch Gott begreifenden Absoluten, das zur Unterscheidung von dem bloß im materiellen Sinn Absoluten, dem Seyenden, das schlechthin Absolute genannt wurde. Auf diese Weise geschieht es, daß im Uebergang zur Wissenschaft als solcher dem über das (unmittelbare) Denken hinausgehenden Denken das Ganze, das nämlich auch das Princip oder Gott begreift, zur Materie der Entwicklung wird. Verwunderliches ist darin nichts, es ist nur natürlich, daß das im ursprünglichen Denken Gesetzte, indem es einem sich über es erhebenden Denken zum Gegenstand wird, eine andere Bedeutung erhält.

In Bezug auf die erste Wissenschaft aber, von der wir einen vorläufigen Begriff zu geben gesucht haben, erhebt sich folgendes Bedenken. Dem Begriff zufolge wäre das Eigenthümliche dieser Wissenschaft eben dieß, daß sie das eigentliche Princip nur zum Resultat, daß sie Gott erst als Princip, aber nicht zum Princip hat. Es entsteht deßhalb, sobald der Begriff der ersten Wissenschaft da ist, auch schon der Gedanke

einer zweiten, welche das Princip (Gott) nicht bloß als Princip, sondern zum Princip hat, und die existiren muß, weil ihretwegen das Princip als solches gesucht wird, eigentlich also sie selbst die gesuchte, die *ζητουμένη* noch in einem ganz andern Sinn ist, als in welchem Aristoteles schon die erste Wissenschaft so nennt. Als die eigentlich gesuchte wird sie die letzte seyn, zu welcher die allgemeine erst gelangt, nachdem sie durch alles andere hindurchgegangen, als die letzte aber zugleich die höchste. Und wenn die, welche eigentlich nur sie suchte, eben dieses Suchens halber Philosophie genannt wird, so müßten wir für sie (die gesuchte) den stolzen Namen der *σοφία* in Anspruch nehmen, wenn wir nicht überlegten, daß auch sie nur ein Ideal ist, das erst verwirklicht werden muß, und auch verwirklicht, stets nur ein menschliches Werk, also mehr im Streben nach der höchsten Wissenschaft festgehalten, als ganz erreicht seyn wird. Vielmehr aber werden wir sagen, daß Philosophie der allgemeine Name ist für die auf das Princip gehende Wissenschaft, sey es, daß sie es erst der Potentialität entreißt, worin allein das reine Denken es hat, sey es, daß sie von ihm als solchem ausgeht; bemerken werden wir ferner, daß, nachdem von einer letzten Wissenschaft gesprochen worden, der Ausdruck „die erste Wissenschaft" unsicher geworden; denn sie ist doch nicht die erste in dem Sinn, in welchem diese die letzte ist (d. h. als besondere), und daß es daher gerathen seyn wird, jene die erste Philosophie (*ἡ πρώτη φιλοσοφία* wechselt bei Aristoteles mit *ἡ πρώτη ἐπιστήμη*), diese die zweite Philosophie zu nennen, unter welcher Aristoteles freilich nicht dasselbe verstehen konnte, da er von der Wissenschaft, die vom Princip (Gott) ausgeht, nicht weiß. Ihm fällt die Physik unter die *δευτέρα φιλοσοφία* [1]. Ueberhaupt beschränkt er die Philosophie nicht wie wir auf das Princip, und spricht sogar von drei Philosophien, der mathematischen, physikalischen und theologischen [2]; die letzte ist der Würde nach die erste (*ἡ πρώτη*) und den andern gegenüber allerdings

[1] Metaph. VII, 11 (152, 6)
[2] Metaph. VI, 1 (123, 8).

Theologie, weil jene auf das eigentliche Princip, Gott, nicht zurückgehen, oder genauer: bis zum eigentlichen Princip, Gott, nicht fortgehen, den diese als letzte oder End-Ursache hat. (Der ersten Philosophie wird aber immer das bleiben, daß sie die allgemeine Wissenschaft, die Wissenschaft schlechthin ist, die Philosophie im zweiten Sinn aber wird unter den besondern zwar die letzte und höchste, aber selbst nur eine besondere seyn).

Diese Erklärungen angenommen, werden wir also von der Philosophie überhaupt sagen können, was Platon von der Sophrosyne, d. h. der ganzen und vollkommenen Besinnung, die ja nur in der Philosophie ist, gleichsam vorbildlich für diese gesagt hat: alle andern Wissenschaften sind Wissenschaften von anderem, aber nicht ihrer selbst, sie allein Wissenschaft sowohl der andern Wissenschaften als auch ihrer selbst[1]. Wenn aber dieses so benutzt würde, wie von einigen, oft aber nach bloßem Hörensagen geschehen ist, so würde, wie gezeigt, daraus folgen, daß man die Philosophie nie anfangen könne.

Nachdem wir nun aber in ein neues Stadium unserer Entwickelung getreten, so möge zu näherer geschichtlicher Orientirung Folgendes dienen. Kant — wir führen gern alles, was nach ihm Bedeutung in der Philosophie erlangt hat, auf ihn zurück, denn *ihm* war es gegeben, bestimmend für den ganzen ferneren Verlauf der philosophischen Bewegung zu werden, er hatte den Anfang einer Sache gemacht, die zu Ende geführt werden mußte — Kant also fühlte zuerst, daß eine definitive Metaphysik nicht so unmittelbar sich aufstellen lasse, als man für möglich gehalten hatte, daß eine Beurtheilung der *Möglichkeit* vorausgehen müsse, diese Untersuchung aber nicht möglich sey ohne eine allgemeine Untersuchung des menschlichen Wissens überhaupt und des demselben Möglichen und Erreichbaren. Diese Untersuchung, streng wissenschaftlich geführt, wurde aber selbst zur Wissenschaft — zur Wissenschaft des Wissens. *Fichte*, Kants unmittelbarer Nachfolger, hatte keine andere Absicht, als eben diese, Kants Kritik des Erkenntnißvermögens, die

[1] Charmid. p. 166 C.

zunächst von bloßen Wahrnehmungen ausgegangen, auch sonst noch viel Zufälliges in ihren Entwicklungen darbot, diese zur Wissenschaft zu erheben. Damit war denn wie von selbst auch die Meinung verbunden, daß diese Wissenschaft, wenn erlangt, die Philosophie selbst seyn werde, welche künftig den althergebrachten Namen aufgeben und Wissenschaftslehre heißen sollte. Bei Kant war dieß keineswegs so entschieden, daß die Philosophie gleichsam gar nicht selbst Wissenschaft, sondern nur Wissenschaft der andern Wissenschaften seyn solle, er schien außer der Kritik noch immer eine, nur durch dieselbe auf den rechten Standpunkt und Weg gebrachte Metaphysik übrig zu lassen [1]. Anders schon seine in allem andern sklavisch folgenden Schüler; für diese war die Philosophie in der Kritik selbst enthalten. Fichte, damit ihm die Kritik Wissenschaft werde, bedurfte eines Princips. Hauptinhalt aber und bleibendes Resultat der Kritik war ihm der Idealismus, den sie schon durch die Analyse der allgemeinen Anschauungsformen (Raum und Zeit) begründet hatte, daß nämlich die Welt so wie wir sie vorstellen außer uns gar nicht existire und eine bloße Erscheinung in uns sey. Darin nun hatte Fichte ganz richtig gesehen, daß das Princip dieses Idealismus im menschlichen Ich sey, im menschlichen, doch darum nicht im empirischen, sondern im transscendentalen Ich, in jener dem Begriff oder der Natur nach ewigen „Thathandlung", die das Wesen jedes einzelnen Ichs, und über jedes empirische Bewußtseyn hinausgehend und ihm zu Grunde liegend, in der That, wie er sagte, *das nur noch zu Denkende* ist [2]. Dafür also, daß er vom bloß natürlichen Erkennen, das Kant noch immer zur Grundlage behalten hatte, zuerst sich ganz emancipirt und den Gedanken der frei *durch das bloße Denken hervorzubringenden Wissenschaft* gefaßt, soll Fichte billig immer und vorzüglich gefeiert, und der späteren Verwirrung, in die er durch übel versuchte Selbstverbesserung gerathen, nicht gedacht werden. Nächstdem nun aber, und nachdem das Ich als Princip der gesammten Erscheinung aufgestellt

[1] Vergl. die Vorrede zur zweiten Ausgabe der Kritik d. r. V., Hartenstein'sche Sammlung, S. 29.

[2] Grundlage der Wissenschaftslehre S. 4.

war, ward es zur unerläßlichen Forderung, das Ich, durch Ableitung der gesammten Erscheinungswelt aus ihm, auch durch die That als Princip zu erweisen. Das Ich ist Fichte zwar nicht bloß Princip der Erscheinungswelt, sondern, weil er der Dinge an sich, die Kant noch hatte stehen lassen, und damit jeder Voraussetzung seines Idealismus sich entledigt hatte, war ihm das Ich Princip überhaupt, das sich aber, sollte wirkliche Wissenschaft entstehen, theils zur äußeren Erscheinung (Natur), theils zum menschlichen Ich und dessen eigner Welt fortbestimmen mußte, die in der Vorstellung Gottes als außerweltlichen Wesens ihren Abschluß und ihre letzte Ruhe fand. Fichte übersah das mittelst der Bestimmung als Subjekt-Objekt ins Ich gelegte innerlich bewegende Princip, das er zu einer völlig objectiven Darstellung benutzen konnte, wie dieß nach ihm ein anderer gethan [1], während er nun den Fortgang, ohne den keine Wissenschaft ist, durch bloß subjective, äußerliche, bei allem Anschein von Nothwendigkeit, den er ihnen zu geben sucht, doch nur zufällige Reflexionen vermitteln mußte. So versank ein Unternehmen, mit dessen Princip noch immer eine objektive Bedeutung verbunden seyn konnte, durch die Ausführung in völlige Subjektivität, und fiel dadurch der vollkommenen wissenschaftlichen Unfruchtbarkeit anheim. Es findet sich in der ganzen fernern Entwicklung außer der des Princips nicht Ein inhaltsvoller Gedanke, der sich auf Fichte zurückführen ließe.

Indem sich Fichte des Eingehens in die Erscheinungswelt begab, konnte er auch das Ich in seine eigene Erscheinung, zu der es sich nämlich fortbestimmte, nicht verfolgen, und es entging ihm, daß zu der Welt dieses empirischen, selbst der Erscheinung angehörigen Ichs, der Begriff eines über die Erscheinung erhabenen, jenseits derselben stehenden, aber zum Abschluß einer außerdem ziel- und endlosen Welt schlechterdings erforderlichen Wesens, der Gedanke Gottes gehört [2]. Fichte konnte die

[1] Im System des transscendentalen Idealismus (1800), das übrigens selbst wieder nur als Uebergang und Vorübung diente.

[2] *Πῶς γὰρ ἔσται τάξις μή τινος ὄντος ἀϊδίου καὶ χωριστοῦ καὶ μένοντος* (unveränderlichen); Arist. Metaph. XI, 2.

Thatsache leugnen, dieß war nicht wissenschaftlicher — aber factischer Atheismus. Bekanntlich war dieß der Punkt, an dem Fichtes Lehre scheiterte; denn die äußern Folgen, die dieser wissenschaftliche Schiffbruch für seine Person hatte, waren höchst zufällig mit diesem verknüpft. Die Deutung, die er dem religiösen Glauben zu geben suchte, empörte durch ihre Flachheit den allgemeinen Verstand weit mehr, als die Keckheit seines Idealismus ihn zurückgestoßen hatte; ich sage seines Idealismus, denn nicht eigentlich den kantischen lehrte er, sondern den, zu dem nach seiner und Fr. H. Jacobis noch früher geäußerter Meinung[1] Kant, wenn er sich gleich blieb, fortgehen mußte.

Wurde nun aber das Ich als absolutes Princip der gemeinschaftliche Mittelpunkt der äußern wie der innern, bis zu Gott fortgehenden Welt, so war damit auch der Grund aufgehoben, jenes absolute Princip noch Ich zu nennen, das ja auch anfänglich nur als menschliches eingeführt war; an die Stelle desselben mußte der abstracte, aber durch das, was wir früher bemerkt, verständliche Ausdruck: Indifferenz des Subjektiven und Objektiven, treten, womit sich der Sinn verband, daß in Einem und demselben mit völlig gleicher Möglichkeit das Objekt (die äußere Welt des materiellen Seyns) und das Subjekt als solches (die innere, bis zum bleibenden Subjekt, zu Gott führende Welt) gesetzt und begriffen sey.

Bekanntlich war dieß die Ausdrucksweise des sogenannten absoluten Identitätssystems, ein Name, den übrigens der Urheber selbst nur einmal gebraucht hat, nur, um es überhaupt und insbesondere von dem Fichteschen zu unterscheiden, welches der Natur gar kein selbsteignes Seyn gelassen, sondern sie zum bloßen Accidens des menschlichen Ichs gemacht hatte. Dagegen sollte der Name ausdrücken, daß in jenem Ganzen Subjekt und Objekt mit gleicher Selbständigkeit einander gegenüberstehen, das eine nur das ins Objekt hinübergetretene (denn die Potenzen sind ja Subjekte), das andere nur das als solches

[1] Man s. die bekannte Beilage zu dessen David Hume, auf die sich auch Fichte öfters berufen.

gesetzte Subjekt sey. Abgesehen von dieser nächsten geschichtlichen Beziehung ist der Name zu allgemein, um etwas zu sagen. Ist es aber ein Unglück zu nennen, daß keine besondere Bezeichnung zu finden war für ein Ganzes, das eben keine besondere Lehre oder Wissenschaft, das nur allgemeine Wissenschaft seyn sollte, und wäre nicht sogar eine ganz willkürliche Bezeichnung noch immer einer falschen vorzuziehen, wie die ist, welche selbst jetzt noch einige sich erlauben, die es bequem finden, jene Wissenschaft die Naturphilosophie zu nennen, obgleich man oft genug erklärt hat, daß diese nur eine Seite von ihr sey? Vielleicht aber geschieht dieß sogar aus Nachgiebigkeit gegen diejenigen, welche mit jener Bezeichnung zu verstehen geben wollten, was sie in ihrer Enge wahrscheinlich selbst glaubten: es sey mit dem Ganzen etwas dem bekannten Système de la Nature Aehnliches bezeichnet.

Gestehen wir indeß, daß der Grundgedanke, in Folge dessen göttliches und außergöttliches Seyn wie in einem gemeinschaftlichen Abgrund zu verschwinden schien, wohl im Stande war, jede Art von wissenschaftlicher, zumal aber religiöser Beschränktheit gegen sich aufzurufen, und geben wir ferner zu, daß in der ersten Begeisterung der Aufstellung nicht alles geschehen war, was geschehen konnte, gehässige Verdächtigungen abzuwehren. Zu diesem zähle ich selbst nicht den so allgemeinen und so populär gewordenen Vorwurf des Pantheismus, inwiefern nur das zu Grunde liegende Princip gemeint war. Für dieses, das schlechthin Absolute, acceptiren wir sogar den Ausdruck, und behaupten, daß er ihm allein wirklich zukomme. Denn z. B. in Spinozas Begriff, der auch diesen Namen erhält, sehen wir wohl das Pan, weil er das Seyende hat, können aber darin nichts von Theismus sehen, da ihm Gott nur das Seyende ist, nicht das was das Seyende ist. Soll aber das Wort auch auf die Wissenschaft selbst gehen, so könnten wir insbesondere denjenigen unter den heutigen Theologen, denen reiner Theismus (wie man jetzt statt des ehemaligen Deismus sagt) als der Gegensatz des Pantheismus gilt, entgegen behaupten, daß gerade die aus jenem Princip hervorgehende Wissenschaft auf dieses Ziel eines reinen Theismus, auf den von allem andern abgesonderten Gott

hinausführt. Es ist in dem ersten Theil dieser Vorträge gezeigt worden, was im alten Testament der Name bedeutet, nämlich eben den Gott in der Absonderung, in der existentia separata, wie auch zum Theil ältere Theologen sich ausgedrückt haben, nur daß es an dem rechten Sinn fehlte, weil nach den angenommenen Begriffen das Wovon der Absonderung nicht wohl anzugeben war. Heiligen nun aber bedeutet im Hebräischen ursprünglich durchaus nichts anderes als absondern, wie aus dem zweiten Gebot ersichtlich ist: Du sollst den Sabbath heiligen, d. h. diesen Tag als einen von allen andern abgesonderten, nichts mit ihnen gemein habenden halten. Die Wissenschaft also, welche um nichts anderes bemüht ist, als alles Materielle und Potentielle, das mit dem ersten Begriff Gottes als des allgemeinen Wesens im unmittelbaren Denken gesetzt ist, rein ab- oder auszuscheiden, damit er in seinem reinen Selbst erkennbar werde — diese Wissenschaft wäre wohl im Gebiet des Denkens die wahre Ausführung und Erfüllung der zweiten Bitte: Geheiligt werde — ἁγιασθήτω = χωρισθήτω — dein Name. Und es wäre daher einleuchtend, daß ein wissenschaftlicher Theismus selbst im Princip Pantheismus voraussetzt.

Aber auch damit, wär' es geltend gemacht worden, ließ sich dem eigentlichen Irrthum nicht vorbeugen; es kam darauf an, in welchem Sinn jenes ganze Verfahren verstanden wurde: ob als eigentliche — wir wollen sagen, ob als wissende — oder als bloß denkende Wissenschaft.

Die ganze große Zurüstung der kantischen Kritik hatte Einen letzten Zweck, die Frage zu beantworten, ob sich die Existenz Gottes beweisen lasse. Zu dem Ende hatte Kant alle die verschiedenen Facultäten, die im Ganzen die menschliche Vernunft ausmachen, zusammengerufen und ins Verhör genommen, d. h. die Untersuchung war ganz ins Subjekt eingeschlossen. Durch das sogenannte Identitätssystem erhielt sie die Wendung ins Objektive. Die Frage war nicht, wie wir Gott zu erkennen vermögen, sondern wie Gott an sich vom reinen Denken aus Objekt einer möglichen Erkenntniß werde. Nun verlangen wir aber alle und zwar unmittelbar nach der eigentlichen Wissenschaft. Selbst Kants

Kritik hatte dieß nicht zurückdrängen können, und einen vorausgehenden zuversichtlichen Glauben derselben nur erhöht. Früh genug wenigstens hatte ein ganz frisch von derselben Hergekommener vorausgesagt, aus den Trümmern des durch den Kriticismus niedergeworfenen werde, nur weit herrlicher und mächtiger als jener rationale, ein neuer Dogmatismus sich erheben [1]. Hieraus (daß eigentliche Wissenschaft immer von der Ferne gewollt ist) erklärt sich, daß jenes stufenweise Ausscheiden des Potentiellen so allgemein als der Hergang des wirklichen Werdens genommen wurde. Dieß vorausgesetzt, da in der Indifferenz Gott dem eignen oder abgesonderten Seyn nach übrigens nur potentiâ war und die Bewegung nicht in Gott sondern das Seyende gelegt wurde, war die Vorstellung eines Processes, in dem Gott ewiger Weise verwirklicht werde, und alles, was übel berichtete und sonst vielleicht nicht zum Besten bedachte Menschen (homines male feriati) weiter daraus gemacht haben oder hinzugefügt haben, nicht abzuhalten.

Aber die Wissenschaft, welche nur die letzte Steigerung und objektive Vollendung der die Möglichkeit der Metaphysik untersuchenden Kritik war, die offenbar auch nur kritische, insofern verneinende Wissenschaft war, als sie ihren Zweck nur durch Ausscheidung dessen, was nicht wirklich Princip seyn konnte, erreichte; die so beschaffene konnte so wenig die Wissenschaft selbst seyn, als Kants Kritik die Metaphysik selbst seyn konnte. Das durch sie erst wirklich ein Princip Werdende, konnte nicht in ihr selbst Princip, Princip wirklicher, positiver, behauptender Wissenschaft seyn. Was sie dagegen wirklich gewesen, gibt ihr eine Bedeutung, durch die sie über alle besondern Wissenschaften erhoben wird.

Es wird um so nöthiger seyn, daß wir ihre wahre Natur ausführlicher darlegen, je mehr diese verkannt, sie selbst mißverstanden und übel angewendet worden.

Es war die letzte nothwendige Wirkung der durch Kant eingeleiteten

[1] Man s. die Briefe über Dogmatismus und Kriticismus, wieder abgedruckt in Schellings philosophischen Schriften, I. Band (in dieser Gesammtausgabe Abth. I, Band 1).

Krisis, daß dem menschlichen Geist endlich und zum ersten Mal die rein rationale Wissenschaft errungen war, in der nichts der Vernunft Fremdes Zutritt hatte, wie man in der ehemaligen Metaphysik noch bis auf die Wolffische Zeit ein Kapitel de miraculis, ein anderes de revelatione finden konnte. Diese Metaphysik wollte rationaler Dogmatismus seyn, ihr Rationales konnte daher immer nur ein subjektives und zufälliges seyn. An ihre Stelle trat das innerlich durchaus nothwendige System eines objektiven Rationalismus, der nicht von subjektiver Vernunft, der von der Vernunft selbst erzeugt war. Reine Vernunftwissenschaft ist sie sowohl vermöge dessen, woraus sie schöpft, als was in ihr das Schaffende ist. Denn in das Seyende ist die Bewegung gelegt, das Seyende aber nur das, worin die Vernunft sich gefaßt und materialisirt hat, die unmittelbare Idea, d. h. gleichsam Figur und Gestalt der Vernunft selbst. Also ist auch die in das Seyende gelegte Bewegung eine Bewegung der Vernunft, es ist kein Wille noch irgend etwas Zufälliges, wodurch sie bestimmt ist; Gott, oder das was das Seyende ist, ist das Ziel der Bewegung, aber nicht das in ihr Wirkende oder Wollende; und es wird vielmehr um so vollkommener diese Wissenschaft ihren Begriff erfüllen, je ferner sie sich das Ziel, d. h. Gott hält, je mehr sie bestrebt ist, alles so weit nur möglich ohne Gott, in diesem Sinn, wie man zu sagen pflegt, bloß natürlich oder vielmehr nach rein logischer Nothwendigkeit, zu begreifen. Denn es liegt in dem Seyenden, d. h. in der Vernunft, nicht bloß der Stoff, es ist ebensowohl das Gesetz der Bewegung in ihm vorherbestimmt. Die Principe, die in der Idee — in dem Seyenden — als bloß mögliche oder Potenzen sind, waren im reinen Denken die Hypotheses oder Voraussetzungen des an sich Wirklichen, jedes aber die unmittelbare Hypothesis des ihm Folgenden, — A die Hypothesis von + A, beide zusammen die Hypothesis von ± A: alle zuletzt von dem, was allein eigentlich Princip ist, dem rein Wirklichen, in dem nichts mehr von Möglichkeit. Dieses Verhältniß der Potenzen bringt mit sich, daß hier das Umgekehrte der sonst gewohnten Ordnung gilt, daß nämlich das Vorausgehende im Folgenden seine Wirklichkeit hat, gegen die es demnach bloße

Potenz ist [1]. Dasselbe Gesetz wird nun aber auch das der Wissenschaft seyn, die ja nur als wirklich und nur auseinandergezogen enthält, was im unmittelbaren Denken potentiell und implicite war. Das Gesetz, das Aristoteles gelegenheitlich, da wo er von den drei Stufen der Seele, der ernährenden, der empfindenden, der denkenden Seele, handelt, ausgesprochen, das Gesetz: Immer besteht in dem Folgenden der Potenz nach das Vorausgehende [2], dieses Gesetz hatte besonders die Naturphilosophie in größter Ausdehnung und Stetigkeit ausgeführt; für diese ist es nachzuweisen; die ganz analoge Darstellung der idealen Seite ist zum großen Nachtheil der Sache von dem Urheber selbst nicht veröffentlicht worden.

Aber nicht bloß woraus sie schöpft, auch das Schaffende dieser Wissenschaft ist die Vernunft, das reine, nur über das im unmittelbaren Denken Gesetzte hinausgehende Denken, und sie ist darum, wie schon angedeutet, nicht eigentlich wissende, sondern denkende Wissenschaft. Sie sagt nicht: das außergöttliche Seyn existirt, sondern: nur so ist es möglich, wo also immer stillschweigend das Hypothetische zu Grunde liegt: wenn es existirt, so wird es nur auf diese Weise, und nur ein solches oder solches seyn können. Im weitern Sinn nennt man auch dieß von einer Sache a priori sprechen, oder sie a priori (dem Seyn voraus) bestimmen. Insofern auch rein aprioristische Wissenschaft, wird sie seyn jene Wissenschaft, die wir die erste genannt, weil sich das Denken unmittelbar in sie aufschließt.

In allen diesen Beziehungen wird unter den philosophischen deductiven Wissenschaften diese erste die den demonstrativen am meisten sich nähernde seyn. Sie ist der Mathematik gleichartig schon durch das Allgemeine, was von letzterer Aristoteles sagt, daß sie, was in einer Figur, z. B. dem rechtwinkeligen Dreieck bloß potentiâ ist, wie das Verhältniß der Hypotenuse zu den Katheten, daß sie dieß findet, indem die Denkthätigkeit (*ὁ νοῦς ἐνεργήσας*) es zum Actus erhebt [3], und daß sie

[1] *οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις.* Plat. Sophist. 247 E.

[2] *Ἀεὶ γὰρ ἐν τῷ ἑφεξῆς ὑπάρχει δυνάμει τὸ πρότερον.* De Anim. II, 3.

[3] *Φανερὸν ὅτι τὰ δυνάμει ὄντα εἰς ἐνέργειαν ἀναγόμενα εὑρίσκεται.* Metaph. IX, 9 (190, 2).

auf ſolche Weiſe das ihr Zuſtändige erkennt. Darin alſo ſind ſich beide gleich. Es verſteht ſich dabei von ſelbſt, daß jenes Ueberführen in Wirklichkeit doch nur im Denken geſchieht, und das Wirkliche ſtets nur das durch die Möglichkeit Beſtimmte iſt; der Sinn keines Satzes in der Geometrie iſt, daß dem wirklich ſo ſey, ſondern daß es nicht anders ſeyn könne, und das Dreieck z. B. nur ſo möglich iſt, woraus freilich folgt, daß es auch ſo ſeyn wird, wenn es iſt, aber keineswegs daß es iſt, was dabei vielmehr als ganz gleichgültig betrachtet wird.

Aber eben hier, wo das Verhältniß der erſten Wiſſenſchaft zu den mathematiſchen zur Sprache kommt, wird es nun auch nöthig ſeyn zu ſagen, wie weit dieſe Gleichheit geht, wie weit nicht. Wenn es ſich mit der Mathematik ſo verhält, wie wir eben gezeigt, daß ſich die Geometrie z. B. nur mit dem möglichen, nicht mit dem wirklichen Dreieck beſchäftigt, ſo hat Ariſtoteles mit Recht zwiſchen bloß potentieller und actueller Wiſſenſchaft unterſchieden [1], und es wird die Mathematik unſtreitig ganz unter den Begriff der erſten fallen; von der Philoſophie aber, auch ſofern wir ſie auf die erſte Wiſſenſchaft beſchränken, wird dieß nicht ebenſo unbedingt gelten können. Wer dieß behauptete, müßte ihr zugleich nehmen, was allein ſie von der Mathematik unterſcheidet, die Uſia [2], oder daß ſie nicht mit dem bloßen Seyenden ſich beſchäftigt, ſondern mit dem, was das Seyende iſt. Die Mathematik hat keine Uſia [3], weder im Allgemeinen noch im Einzelnen. Nicht im Allgemeinen: denn ſie hat überhaupt kein Ziel, kein Letztes, und ſcheint keine geſchloſſene, ſondern eine ihrer Natur nach grenzenloſe Wiſſenſchaft

Η γὰρ ἐπιστήμη ὥσπερ καὶ τὸ ἐπίστασθαι διττόν, ὧν τὸ μὲν δυνάμει τὸ δὲ ἐνεργείᾳ. XIII, 10 (289, 2 ss.). Die Stelle wird freilich ſeit Alexander anders gefaßt, aber ſo, daß das Geſagte einer kahlen Ausflucht ähnlicher ſieht, als einer beſtimmten Erklärung. Außerdem folgt dieſe Unterſcheidung des potentiellen und des actuellen Wiſſens (XIII, 3, p. 265) der früheren des bloß hyliſchen und des wirklichen Seyns (ſ. die Stelle in der ſechzehnten Vorleſung), und letztere hatte Ariſtoteles aufgeſtellt, um zu zeigen, in welchem Sinn zu ſagen ſey, daß auch der Geometer ſich mit Seyendem beſchäftige.

[2] *ἀναιρήσει τὴν οὐσίαν.* XIII, 10 (287, 26).

[3] ſ. den Anfang der dreizehnten Vorleſung.

zu seyn, ein Mangel, den schon Proklos eingesehen zu haben scheint und auf seine Weise zu heben sucht. Nicht im Einzelnen: sie kennt kein Dieses (kein τόδε τι), sie beschäftigt sich nicht mit diesem Dreieck, sondern mit dem allgemeinen. Ist also auch die erste Wissenschaft bloß mit dem Möglichen beschäftigt, so kann diese Gleichheit nur eine formelle seyn und nicht auf den Inhalt sich erstrecken. Der Grund ist, daß der Kreis des Möglichen für die erste Wissenschaft ein anderer und ungleich größerer ist als für die Mathematik; denn in dem, was der ersten zu Grunde liegt, ist nicht bloß das Seyende, Hylische (die Mathematik ist ganz in diesem), sondern auch das was das Seyende ist gehört mit zur Potenz. Die Substanz im höchsten Sinne, die, weil sie in nichts anderes übergehen kann (denn es ist in ihr nichts von bloßem Vermögen), als die reine Wirklichkeit stehen bleibt, tritt dennoch aus der Indifferenz nur als letzte Möglichkeit hervor; und wenn sonst außer dieser in der Indifferenz etwas war, das die Natur der Usia theilt, wird auch dieses aus der Indifferenz erst als Wirklichkeit hervortreten, d. h. es war in der Indifferenz als bloße Möglichkeit. Aus welchem Stoff die Mathematik schöpfe, ist hier nicht zu untersuchen; aber woraus die Philosophie, das war uns schon unabhängig von der gegenwärtigen Frage bestimmt.

Wäre die Wissenschaft Wissenschaft des bloßen Seyenden, d. h. des schlechthin Allgemeinen, oder der Idee, wie sie jetzt sagen, ohne sonderlich zu wissen, was sie sagen, so könnte sie nie über das potentielle Wissen hinauskommen, zum actuellen Wissen gelangen; denn das zu Grund Liegende, die Materie alles Allgemeinen ist — Dynamis, Potenz [1]. Dennoch sagt Aristoteles und bleibt dabei: die Wissenschaft ist im Allgemeinen [2], vom Individuellen ist keine Wissenschaft. Es ist dieser Grundsatz, durch den er sich in große Schwierigkeiten verwickelt sieht. Diesen Grundsatz angenommen, wie könnte es eine Wissenschaft der Principe geben, ohne daß diese universalia seyn müßten?

[1] Ἡ δύναμις ὡς ὕλη του καθόλου. XIII, 10.
[2] Ἡ ἐπιστήμη τῶν καθόλου. Ibidem

Unmöglich aber ist, daß irgend etwas, das allgemein gesagt wird, für sich Seyendes, Substanz sey [1]; wie könnte man also noch annehmen, was doch im Begriffe des Princips liegt, daß es selbstseyender Natur sey [2]? Entweder also sind die Principe nicht Objekt der Wissenschaft (*οὐκ ἐπιστητά*), oder sie können nicht für sich bestehende Subjekte seyn [3]. In der That haben wir gesehen, daß sie die Natur des Allgemeinen nur als Attribute annehmen, wozu sie im reinen Denken [4], und wozu sie im Proceß der ersten Wissenschaft ebenso wieder, nur jetzt real, herabgesetzt werden, nachdem sie behufs dieser wieder zu Subjekten (zu wirklichen Principen) erhoben worden. Wäre aber der Grundsatz, daß die Wissenschaft im Allgemeinen ist, unbedingt zu nehmen, so müßte entweder nicht wahr seyn: *περὶ οὐσίας ἡ θεωρία* [5] (um das Selbstseyende ist es zu thun), und würde vielmehr alles Selbstseyende verschwinden [6], oder wenn irgend ein Wissen übrig bliebe, wenigstens wissenschaftlich könnte es nicht seyn; es wäre etwa wie das, was in Bezug auf das höchste Selbstseyende (Gott) einigen der Unsern allein möglich schien, Gefühl, Ahndung oder dergleichen.

Auf diese schweren Bedenken antwortet Aristoteles: auf eine Weise sey die Wissenschaft im Allgemeinen, auf eine andere nicht [7]; auf welche Weise sie aber im Allgemeinen sey, auf welche nicht, dieß überläßt er seinen Lesern selbst zu finden, läßt aber zugleich wenigstens zu, daß es eine Wissenschaft der Usia gebe.

[1] *Ἀδύνατον οὐσίαν εἶναι ὁτιοῦν τῶν καθόλου λεγομένων.* Metaph. VII, 13 (155, 25).

[2] *Παρέχει δ' ἀπορίαν καὶ τὸ πᾶσαν μὲν ἐπιστήμην εἶναι τῶν καθόλου καὶ τοῦ τοιουδί, τὴν δ' οὐσίαν μὴ τῶν καθόλου εἶναι, μᾶλλον δὲ τόδε τι καὶ χωριστόν· ὥστ' εἰ περὶ τὰς ἀρχάς ἐστιν ἐπιστήμη, πῶς δεῖ τὴν ἀρχὴν ὑπολαβεῖν οὐσίαν εἶναι;* XI, 2 (216, 5).

[3] *Τὸ δὲ τὴν ἐπιστήμην εἶναι καθόλου πᾶσαν, ὥστε ἀναγκαῖον εἶναι καὶ τὰς τῶν ὄντων ἀρχὰς καθόλου εἶναι καὶ μὴ οὐσίας κεχωρισμένας, ἔχει μὲν μάλιστ' ἀπορίαν.* XIII, 10 (288, 28).

[4] in der vierzehnten Vorlesung.

[5] Anfang des XII. Buchs der Metaphysik.

[6] *οὐκ ἔσται χωριστὸν οὐθὲν οὐδ' οὐσία.* XIII. extr.

[7] *Ἔστι μὲν ὡς ἐπιστήμη καθόλου, ἔστι δ' ὡς οὔ.* Ibidem.

Es ist dieß einer der Fälle, wo man deutlich sieht, wie viel sich Aristoteles vorbehalten, und wie wenig er in seiner Metaphysik alles gesagt glaubte. Aber gerade durch diese oft endlos scheinen könnenden Aporien (Zweifel- oder Schwierigkeits-Erörterungen) ist die Metaphysik das Lernbuch aller Zeiten geworden, und es soll keiner je auf Erfolg hoffen, der nicht die verborgenen Klippen der metaphysischen Forschung durch Aristoteles oder durch Selbstergründung kennen gelernt hat, denn ich glaube nicht, daß ohne eigene Erfahrung Aristoteles durchgängig verstanden werden könne.

Es hätte wohl wenig Anziehendes, über die moralischen Schriften des Aristoteles nur wieder einen Moralisten, oder über seine Rhetorik nur wieder einen Lehrer dieser Kunst reden zu hören; großes Interesse aber, über jene einen gewaltig praktischen Mann, über diese einen mächtigen Redner urtheilen zu hören. In der Philosophie aber spricht er selbst aus der reichsten Erfahrung; darin vornämlich besteht sein vielbesprochener Empirismus.

Ich weiß nicht, ob er zur ersten Erfindung begeistern würde; aber wenn dem Trieb derselben Genüge geschehen, dann ist es Zeit, ihn zu Rathe zu ziehen. Der beste Verlauf eines der Philosophie geweihten Lebens möchte seyn, mit Platon anzufangen, mit Aristoteles zu enden. Scheint es hiernach, daß ich mir wenig verspreche von dem, der das Umgekehrte versucht: so bin ich desto entschiedener überzeugt, daß derjenige nichts Dauerhaftes schaffen wird, der sich nicht mit Aristoteles verständigt und dessen Erörterungen als Schleifstein seiner eigenen Begriffe benutzt hat. Platon und Aristoteles sind selbst erst zusammen ein Ganzes; die Metaphysik ein Gewebe, dessen Aufzugsfäden dem Platon gehören: in der That, was wäre sie ohne die platonische Grundlage? Die Zeit der ersten Begeisterung und schöpferischen Production ist mit Aristoteles vorüber; wegen seines Verhältnisses zu Platon muß man die Kluft in Betracht ziehen, die sich, des geringen Unterschiedes der Lebenszeit beider Männer ohnerachtet, dennoch bereits zwischen dem Zeitalter des einen und des andern aufgethan hatte. Denn unglaublich schnell war der Verlauf des griechischen Lebens. In Platon erreicht reine hellenische Wissenschaft ihren höchsten Blüthenstand. So hoch

zu Alexanders Zeit noch die Sonne der Kunst über Griechenland steht, dennoch hat sie den Mittagspunkt überschritten und neigt sich dem Untergang zu. Mit ihm tritt deutlicher und entschiedener die unerbittliche Nothwendigkeit hervor, welche will, daß die Besonderheit des griechischen Volks seiner Weltbestimmung zum Opfer falle, und auch Aristoteles, jenem Zug folgend, mußte an der Zerstörung des Specifischen der griechischen Philosophie arbeiten. Eine Erscheinung wie Platon konnte, wie das Höchste in griechischer Kunst und Poesie, nur Moment seyn, wie er selbst auch jenen Gipfel der Wissenschaft, wie er begeistert ihn nennt, nur an Einer Stelle und wie im Flug berührt hat.

Man hat Platon oft den Dichter unter den Philosophen genannt, nicht mit Unrecht, denn die Poesie geht voraus, sie schafft die Sprache, die zuvor nur ein elementarisches Seyn hat und gleichsam nur gestammelt wird, wie Aristoteles von den ersten Philosophen sagt, daß sie nur stammelten; die bloß menschlicher Nothdurft diente, wird durch den Dichter zum Werkzeug des freien Geistes, zur Sprache der Götter, der über gemeines Bedürfniß erhabenen Wesen, er lehrt sie höhere Weisen, kühneren Schwung; der Poesie folgt die Grammatik, welche die goldene unter dem Sonnenschein des Himmels und dem befruchtenden Einfluß der Nacht herangewachsene Frucht in die Scheunen sammelt und zum allgemeinen Gebrauch verarbeitet. Es geschieht dem Aristoteles, den Brandis mit treffendem Scharfsinn den *φιλολογικώτατον* unter allen Philosophen, so viel dieser waren, genannt hat, gewiß kein Unrecht, wenn man ihm zu Platon das Verhältniß des Grammatikers zu dem Dichter gibt. Goethe sagt in einer Stelle seiner Farbenlehre: Platon erscheint der Welt wie ein seliger Geist, der sich herabläßt, einige Zeit bei ihr zu herbergen. Das Schönste und Größte im Platon erscheint wie eine beseligende Vision, die ihm zu Theil geworden, wie denn das ihm selbst so bedeutungsvolle Wort *ἰδέα* auch Gesicht bedeutet. Aber so natürlich es ist, daß gewisse höhere Regionen zuerst besonders dazu begabten Naturen sich aufschließen, ebenso ist es dem Gang der Geschichte gemäß, daß diese Abhängigkeit nicht fortdaure, daß Mittel und Wege

allgemeiner und unbedingter Zugänglichkeit für jene gefunden werden müssen. Es ist (man kann es nicht verkennen) in Aristoteles etwas Widerwilliges gegen Platon, aber diese Antipathie ist ihm keine persönliche, sie ist der Drang seiner Bestimmung, die Wissenschaft frei von aller Eigenheit zur allgemeinverständlichen, zum Gemeingut zu machen. Den Aristoteles befriedigt nicht, was nur ausgezeichnete Geister erfinden oder sich zueignen konnten; er sucht was allen oder doch den meisten einleuchtet, was jede Zeit, was Menschen jedes Landes und Volkes annehmen und brauchen können. Mit Leidenschaft verfolgt er jeden Auswuchs oder was ihm so scheint; beseelt von dem ihm eigenen Eifer für Reinhaltung des Hauses, das ihm zur Verwaltung anvertraut ist, fährt er zerstörend durch die platonische Ideenlehre, als wäre sie Spinnenwebe. Mit ihm, den die thrakische Luft seines Geburtslandes früh griechischer Weichheit entwöhnt, während sie ihm den angebornen griechischen Geist geschärft hat, geht die frühere Zeit des Schaffens und Hervorbringens in das Zeitalter der Kritik, der Literatur, der Gelehrsamkeit über, und wie Alexandria für alle Zeiten den Namen ihres Stifters verkündet, so hat die alexandrinische Epoche den Aristoteles zu ihrem ersten, unsichtbaren Haupte. Groß war in allen Zeitaltern Platons Wirkung, der eigentliche Lehrer des Morgen- wie des Abendlandes war Aristoteles.

Man versteht den Aristoteles nicht, wenn man bei ihm stehen bleibt. Man muß auch wissen, was er nicht sagt, und selbst muß man die Wege gewandelt haben, die er wandelt, die Schwierigkeiten, mit denen er kämpft, den ganzen Proceß, den er durchlaufen, durchempfunden haben, um zu verstehen, was er sagt. Ein bloß historisches Wissen ist in Bezug auf keinen Philosophen weniger als auf Aristoteles möglich. Es erklärt sich wohl mit daraus, daß, was auch in neuerer Zeit in Deutschland für Aristoteles geschehen (im Ganzen durch die Ausgabe der Berliner Akademie, dann durch schätzbare Arbeiten über einzelne seiner Werke), doch für die Philosophie selbst bei uns so wenig Frucht zu sehen ist, und z. B. nichts antiaristotelischer sich denken läßt, als die Lehre, die sich neuerlich am meisten des Aristoteles berühmte. Bei aller Anerkennung des Geleisteten

will ich jedoch bemerken, daß allerdings mehr als bis jetzt geschehen könnte, um das Hauptbuch, das ich natürlich hier immer vor Augen habe, dem Philosophen von Profession zugänglicher zu machen, von dem man freilich wohl verlangen kann, daß er nicht Pythagoräer schreibe, oder wenn er etwa für gut findet des Pallas-Tempels in Athen zu erwähnen, nicht das Parthenon sage (wiewohl ich dieses grammatisch rein Unmögliche selbst bei einigen namhaften Philologen gesehen habe), aber dem doch nicht zuzumuthen ist, einem dem Inhalt nach schwierigen Text gegenüber auch noch die Mühe des Grammatikers und Kritikers zu übernehmen. Selbst was man einen fortlaufenden Commentar nennt würde hier nicht genügen. Denn von dem vielen Ballast, den ein solcher meist mit sich führt und der für den Philosophen ganz überflüssig ist, nichts zu sagen: wer hätte nicht die Erfahrung gemacht, wie oft auch solche Commentare gerade da, wo ihre Hülfe am meisten erwünscht wäre, uns verlassen, und selbst an Beschönigungen fehlt es dann nicht immer: man will den Lesern, zumal der lieben Jugend das eigene Denken nicht ersparen; aber die Welt liegt im Argen, und es gibt Autoren, bei denen sie von dem Ausleger selbst zuerst den Beweis erwartet, daß ihm Gedankengang und Zusammenhang nicht unverständlich geblieben [1].

Es sey mir erlaubt, bei dieser Veranlassung erst einen allgemeinen Wunsch auszusprechen, den man eine Schwachheit nennen mag, den ich aber, der großen Hochachtung, die ich für das Verdienst soviel möglich gereinigter und mit diplomatischer Sorgfalt berichtigter Texte griechischer Autoren empfinde, unbeschadet, doch nicht unterdrücken kann: es möchte nämlich die gute Sitte älterer Editoren, griechischen Originalen lateinische (der allgemeineren Brauchbarkeit halber auch jetzt vorzuziehende)

[1] Es sollte sich wohl von selbst verstehen, doch wird es nicht ganz überflüssig seyn zu bemerken, daß obige Stelle eine gute Zeit eher niedergeschrieben worden, als der Commentar von Bonitz erschien, in Bezug auf den, soweit mir ihn zu benutzen möglich gewesen, von dem oben Geäußerten bloß gelten kann, was von der Unzulänglichkeit jedes Commentars bei diesem besondern Werk, der Aristotelischen Metaphysik, gesagt worden.

Ueberſetzungen beizugeben, nicht ſo ganz in Abnahme gekommen ſeyn. Ich hege dieſen Wunſch, weil ich mir vorſtelle, daß ſchon bei der Feſtſetzung des Textes die Nothwendigkeit der beizufügenden Ueberſetzung zuweilen einen heilſamen Einfluß ausüben dürfte. Die ältern Ausgaben helfen wohl noch jetzt dazu, daß die Griechen allgemeiner geleſen werden, und daß nicht eine Menge von Gelehrten, die, ohne eigentliche Philologen zu ſeyn, griechiſche Schriftſteller zu leſen veranlaßt ſind, durch zufällige, mit Hülfe einer beigegebenen Ueberſetzung ſchnell überwindliche Schwierigkeiten unnöthig aufgehalten werden. Denn es wird trotz aller Vorſchläge, ſtatt des Lateiniſchen zuerſt das Griechiſche lernen zu laſſen, dabei bleiben, daß wir ſo ziemlich alle leichter Lateiniſch als Griechiſch leſen.

Was aber nun zumal die Metaphyſik des Ariſtoteles betrifft, genügend allein und alle erwähnte Uebelſtände beſeitigend wäre, meines Erachtens, dem berichtigten und nur von den nothwendigſten kritiſchen und grammatiſchen Rechtfertigungen begleiteten Text gegenüber eine vollſtändige, ja — ich ſcheue mich nicht es zu ſagen — eine paraphraſtiſche, zu vollkommener Darlegung des Sinns und Herausarbeitung des oft verborgenen Zuſammenhangs unentbehrliche Ueberſetzung in deutſcher Sprache [1], damit wir dem Griechiſchen nicht die wörtlich, ſondern die dem Sinn nach entſprechenden Ausdrücke der uns geläufigen philoſophiſchen Sprache gegenüberſtellen, wie ich ſelbſt in der letzten Vorleſung einige Proben ſolcher Ueberſetzung gegeben. Ob es mir gelungen, die Hauptbegriffe der ariſtoteliſchen Metaphyſik dem heutigen Verſtändniß näher zu bringen, mögen Kenner entſcheiden. Wünſchen aber möchte man eine ſolche Bearbeitung für Philoſophen, die es ſind, damit ihnen nicht zugemuthet ſey, was nicht ihres Amtes iſt, für ſolche, die Philoſophen ſeyn wollen, damit ihnen Begriffe, die bei Ariſtoteles die alles zuſammenhaltenden ſind, wie Potenz und Actus, relativ nicht

[1] Eine paraphraſtiſche Ueberſetzung ins Lateiniſche iſt bekannt (Paraphrasis in quatuor libros Aristotelis de prima Philosophia, Joh. *Scayno* auctore. Rom. 1587); doch möchten die Annotationes mehr werth ſeyn, als die Paraphraſe.

Seyendes oder bloß materiell Seyendes, oder Unterscheidungen wie die zwischen dem Was und dem Daß der Dinge, wo sie dieselben etwa bei einem Neueren antreffen, nicht wie böhmische Dörfer vorkommen. Ein entschiedener Fortschritt der philosophischen Einsicht wird freilich einer solchen Bearbeitung vorausgehen müssen, der es unmöglich macht, daß irgend eine oberflächliche Ansicht, wenn auch nur vorübergehend, dem Aristoteles sich aufdringe.

Siebzehnte Vorlesung.

Wir sind jetzt weit genug vorgerückt, um auf das zurückzusehen, was uns zu dieser, von Schritt zu Schritt immer weiter verzweigten Untersuchung veranlaßt und bis zu dem Begriff der ersten Wissenschaft geführt hat. Obliegen wird uns nun zu ermitteln, wie diese rein rationale Philosophie (denn als eine solche stellte sie sich uns dar) zu der philosophischen Religion, zu jener Religion des Geistes sich verhalte, um die es uns zu thun war. Allein es wird unmöglich seyn, dieß zu zeigen, ohne zuvor Ausgang, Verlauf und Ende jener Wissenschaft wenigstens in den Hauptumrissen dargestellt zu haben. Denn wir kennen diese Wissenschaft bis jetzt selbst nur gleichsam a priori, nicht durch Erfahrung. Vieles aber zeigt sich erst in der Ausführung, manches enthüllt sich nur dem wirklichen Versuch, wovon voraus kein Begriff zu geben war. Es muß versucht und erfahren werden: gilt auch bei dieser, wenn gleich aprioristischen Wissenschaft.

Das Princip, das im reinen Denken nur so Ist, daß es das Seyende ist, und inwiefern es dieses ist, soll uns von demselben frei und für sich seyn, zu diesem Ende soll alle Möglichkeit, die in dem Seyenden verborgen ist, offenbar, ins Wirkliche geführt und dadurch vom Princip ausgeschieden werden. Dieß die Forderung. Zuerst nun werden wir genauer zusehen müssen, was uns als Materie dieses Processes gegeben ist. Diese Untersuchung wird nur Vorbereitung, nur das Vorspiel der Wissenschaft selbst seyn können. Die gegebene Materie nun ist im Allgemeinen das Seyende. Aber das Seyende ist nicht als solches das wirklich werden Könnende. Als solches Ist es bloß in der

göttlichen Einheit und ist reine Idee, es verschwindet, sowie es außer dem Actus des göttlichen Seyns gedacht wird. Die Principe aber, die seine Materie sind, bleiben.

Die Principe aber, deren innerstes Wesen bloße Möglichkeit, erlangen eben damit, daß zu dem Seyn erhoben, das nicht das ihrige, aber doch ein Seyn ist, gerade dadurch erlangen sie die Fähigkeit, außer diesem Seyn, das nicht das ihre ist, gesetzt zu werden, und ein anderes anzunehmen, welches das ihre ist.

Da sie aber unter sich in dem Verhältniß stehen, daß eines dem andern Stütze, Grund (nicht Ursache) seiner Möglichkeit ist, so wird die ihnen gegebene Möglichkeit des andern Seyns (wir wollen bei diesem hinlänglich erklärten Ausdruck bleiben): es wird diese Möglichkeit nicht für alle eine unmittelbare seyn, sondern nur für das, welches allen andern zu Grunde liegt, allen andern Voraussetzung und Subjekt (in diesem Sinn) und an sich Können ist (den andern ist das Können gegeben von ihm) — dieses also wird das unmittelbar übergehen Könnende seyn und die andern erst sich nachziehen in das andere Seyn.

Als wir zuerst von dieser alles anfangenden Potenz sprachen, gehörte sie zu der künftigen, noch bloß in Gedanken vorhandenen Materie des göttlichen Existirens; nachdem sie des Seyns, nicht des eigenen, aber des göttlichen, theilhaft geworden, ist ihr das eigene zur Möglichkeit geworden[1]. Auf dem Standpunkt der bloß die Möglichkeit untersuchenden Wissenschaft genügt dem Denken auch die bloße Möglichkeit, daß jene Potenz aus dem relativen Nichtseyn hervortrete; wir werden nicht

[1] Ueber den Inhalt der letzten Stelle findet sich im philosophischen Tagebuch (Kalend. 1853) des sel. Verfassers noch folgende Erklärung:

— A + A ± A sind nur das nicht Wirkliche, aber nicht das nicht Seyende; sie sind nicht οὐκ ὄντα, sondern bloß μὴ ὄντα. Denn es ist eine passive Möglichkeit in ihnen, ὄντα zu werden. Sie erhalten Wirklichkeit (durch A°), aber nur als theilnehmend an der Wirklichkeit, an A°, nicht als selbstwirkliche, während sie vor A° im bloßen Denken als selbstseyend gedacht, — freilich nur Potenzen waren. Damit aber (daß sie Wirklichkeit durch A° erhalten) ist ihnen wieder eine Möglichkeit gegeben, zu selbstwirklichen zu werden (eine eigne Wirklichkeit anzunehmen). So ist ihnen also die Selbstwirklichkeit vermittelt. D. H.

in dem Fall seyn auszusprechen, daß sie sich erhebe, und dieß als wirklich geschehen (in diesem Sinn als Hypothese) anzunehmen. Was allein Erklärung verlangt, ist das Wie, die Art und Weise des Uebergangs.

Da die Potenz gegen das eigene Seyn sich als reines Können verhält, alles bloße Können aber nichts anderes ist als ein ruhendes Wollen, so wird es ein Wollen seyn, in dem die Potenz sich erhebt, und der Uebergang kein anderer, als den ein jeder in sich selbst wahrnimmt, wenn er vom Nichtwollen zum Wollen übergeht, und es findet der alte Satz[1] wieder seine Stelle: das Urseyn ist Wollen, Wollen nicht bloß der Anfang, sondern auch der Inhalt des ersten, entstehenden Seyns.

In der That, betrachten wir jenes erste aus der Selbsterhebung der Potenz Hervorgegangene, wie wird es sich darstellen? Als ein ἐξιστάμενον im eigentlichsten Sinn, als ein außer sich Gesetztes, das sich selbst verloren hat, als ein seiner selbst nicht mehr mächtiges Seyn, weil es der Macht (Potenz), die es war, entsetzt ist, etwa wie der Mensch in unbändigem Wollen die Macht des Wollens, den Willen selbst verwirkt: erscheinen also wird es als ein willenloses Wollen, und, weil ihm das Können als Schranke des Seyns gesetzt war, als das aus aller Schranke Getretene, an sich Grenz- und Bestimmungslose, also ganz gleich dem pythagorischen und platonischen Unendlichen (ἄπειρον), das freilich in der Erscheinung nicht anzutreffen; denn alles Seyn, das in dieser sich findet, ist schon wieder ein in Schranken gefaßtes und begriffliches; indeß enthält die Erscheinung selbst Anzeichen, daß allem Seyn ein an sich schrankenloses, der Form und Regel widerstrebendes zu Grunde liegt. Dieses seiner selbst ohnmächtige, also für sich eigentlich nicht seyn könnende Seyn wird dennoch der Grund und Anfang seyn alles Werdens, und in aristotelischer Ausdrucksweise die erste, nämlich materiale Ursache alles Entstehenden[2].

[1] Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit (Philosophische Schriften, Band I), S. 468.

[2] Daß nicht etwa bei dem obigen ἐξιστάμενον ein eifriger Leser des Platon

Denn vorerſt auf das Kapitel der Urſachen beſchränkt ſich unſere gegenwärtige Unterſuchung, womit allein freilich noch nichts Wirkliches gegeben iſt. Aber die Principe in Wirklichkeit übergeführt, werden damit erſt eigentlich zu Urſachen, die bis jetzt erklärte iſt aber nur die erſte, alle andern nach ſich ziehende. Denn die jetzt ſelbſt- und machtloſe Potenz — ſie war auch in der Idee nicht für ſich, ſondern das Unterworfene (subjectum) und Untergeordnete einer höheren, des rein ſeyenden (+ A), und es war dieſes ihr ſelbſt die Stufe, alſo der Weg zum Princip, d. h. zum Seyn, wie ſie umgekehrt dieſem Grund der Möglichkeit war. Denn wir ſagten, ſie ſey dem rein ſeyenden das Können. Aber das war von ihr nur geredet, ſofern ſie bloßes Können (reines — A) iſt. Indem ſie alſo in das Seyn ſich erhebt, iſt ſie jenem vielmehr das Nichtkönnen, d. h. ſie negirt es; das unverſehene Seyn wirkt aufhebend auf das rein ſeyende, aufhebend in dem doppelten Sinn des deutſchen wie des lateiniſchen Worts (tollere). Das Seyn des rein ſeyenden iſt ein rein aus-, nicht auf ſich ſelbſt zurückgehendes, auf dieſes wirkt das Seyn, das zuvor nicht war, hemmend, aber eben damit wird jenes in ſich ſelbſt zurückgetrieben; das rein ſeyende bekommt eine Negation, d. h. eine Potenz, ein Selbſt in ſich, das zuvor ſelbſtloſe wird ſich ſelbſt gegeben, ex actu puro, das es war, in potentiam geſetzt, ſo daß jetzt beide Elemente gleichſam die Rollen getauſcht haben, was in der Idee negativ war, poſitiv, was poſitiv, negativ geworden iſt.

Aber eben dieſe Erhöhung in Selbſtheit wird dem ſeiner Natur nach ſelbſtloſen unleidlich, und es wird darum, wenn es zum Proceß kommt, nicht frei ſeyn zu wirken oder nicht zu wirken, ſondern wirken müſſen, wirken, um ſich in den reinen Actus wiederherzuſtellen, und da dieß nicht geſchehen kann, ohne die entſtehende, gegen die urſprüngliche

hieher beziehe, was im Timaeus ſteht (p. 50 B.): *ἐκ γὰρ τῆς ἑαυτῆς τὸ παράπαν οὐκ ἐξίσταται δυνάμεως.* Denn wovon hier die Rede, iſt bereits die *πάντα δεχομένη φύσις*, und ihre *δύναμις* iſt die, fortwährend alles aufzunehmen, ohne je ſelbſt einer dieſer Formen zu verfallen und ausſchließend gegen die andern zu werden.

Natur wirkend gewordene Potenz zu überwinden und in ihr ursprüngliches Nichts zurückzuführen, so wird dieses Princip als zweite Ursache mit Nothwendigkeit dahin wirken, das außer sich Gesetzte in sich selbst zurückzubringen, nicht anders als wie eine plötzlich erregte Begierde in uns durch einen höheren Willen wieder unwirksam gemacht, ins Nichtseyn zurückgeführt werden kann.

Wir haben angenommen, das ins Seyn erhobene nicht Seyende (— A) wirke ausschließend auf das rein seyende (+ A), das seinerseits auch nicht bleiben kann was es ist, sondern eine Negation in sich bekommt: so aber (in der gegenseitigen Spannung) werden sie auch dem Dritten (± A), von dem wir sagten, daß es das im Seyn nicht seyende (Potenz) und im nicht Seyn seyende ist, auch diesem werden sie nicht mehr Sitz und Thron seyn, wie in der Idee, sondern auch dieses wird ausgeschlossen, und das am meisten in die Ferne gerückte, und wenn es zur Wiederherstellung des ursprünglichen Seyns kommt, das letzte wieder in das Seyn eintretende seyn. Denn es kann auch selbst nichts dazu thun und überhaupt nicht eigentlich wirkende Ursache seyn; diese ist nur das rein seyende, welches durch Ueberwindung des ausschließenden Seyns (B) dem Dritten die Wiederherstellung in das Seyn vermittelt. Im Selbstwirken wäre es das ebenfalls außer sich gesetzte; aber es ist eben das nie und nimmer sich selbst verlieren Könnende, das ewig besonnene und bei sich selbst Bleibende, und kann daher nur wirken, wie auch die Endursache wirkt.

Sie sehen: es ist auf ein Seyn abgesehen, das nicht wieder einfach das erste, das in der Idee ist, sondern zwar dem Inhalt nach dieses, aber das durch Zertrennung und Widerspruch vermittelte und auf diese Weise verwirklichte erste. Insbesondere wird die erste Potenz, um die sich alles bewegt (denn sie ist die ausgehende und die wiedereingehende) eine andere seyn, als sie in der Idee war, nicht mehr bloß das an sich, sondern, als in sich selbst zurückgebrachte, das für sich seyende, das sich selbst Besitzende. Aber zwischen den beiden Endpunkten der ursprünglichen und der wiederhergestellten Einheit liegt, entsprechend den verschiedenen möglichen Stellungen der Ursachen gegeneinander, eine

unerschöpfliche Möglichkeit von Gestaltungen des reinen Seyenden, von denen wir doch nicht sagen können, ob sie wirklich seyn werden, aber die wir doch unserer Aufgabe gemäß als Möglichkeiten unterscheiden müssen.

Die drei Ursachen sind die ersten, die reinen Möglichkeiten, von denen jene zwischen Anfang und Ende liegenden concreten Möglichkeiten sich ableiten. Auch sie selbst unter sich verhalten sich als Anfang, Mittel und Ende. Der Anfang, das Nächste an der Pforte in das Seyn, ist das unmittelbar Seynkönnende, das seiner Natur nach reines Seynkönnen ist. Ihm folgt das von Natur rein seyende, dem die Macht (Potenz) der Verwirklichung erst gegeben werden muß. Das Ende ist das ursprünglich seiner selbst Mächtige, sich selbst Besitzende. Wegen dieser natürlichen Ordnung haben wir auch von einer ersten, zweiten, dritten Potenz gesprochen, und ohne an eine Analogie mit den mathematischen zu denken, sie auch als solche bezeichnet. Das Seynkönnende überhaupt = A gesetzt, müßte das unmittelbar Seynkönnende durch A' bezeichnet werden, aber als solches erscheint es erst am Ende, im Proceß (denn mit dem Verhältniß der Ursachen ist auch ein Proceß in Aussicht gestellt) erscheint es gleich als entselbstetes, d. h. subjektloses Seyn, es wurde daher als B bezeichnet, das erst wieder in A zurückzubringen ist; das rein seyende, erst durch B in potentiam gesetzte, zum Subjekt erhöhte, wurde durch A^2, das letzte, das als Objekt Subjekt und umgekehrt ist, wurde durch A^3 bezeichnet. Ich verlange von diesen Bezeichnungen nichts, als daß sie zur Deutlichkeit, mitunter zur Kürze dienen; aus demselben Grunde werde ich auch jetzt nicht verschmähen, das über aller Potenz Stehende, das dem Seyenden Ursache des Seyns und selbst reine Wirklichkeit ist, wie früher, durch A^0 zu bezeichnen, wobei an das arithmetische $A^0 = 1$ nicht gedacht ist.

Vorausgegangen, wenn nicht in der Begründung, doch in der allgemeinen Erkenntniß dieser drei Ursachen sind uns die Philosophen, denen wir in dieser ganzen Untersuchung als Leitsternen gefolgt sind. Dem für sich schranken- und fassungslosen Seyn (B) haben wir gleich das

Unbegrenzte verglichen, welches dem Platon die Materie und Unterlage nicht erst der sinnlich wahrnehmbaren Dinge, sondern selbst der Urbilder oder Ideen ist. Bei dem Zustand des philosophischen Denkens in Deutschland mußte diese Ausdehnung auf die Idee großen Anstoß geben, wie sie als wirklich platonisch zuerst durch Brandis theils aus den noch vorhandenen, theils aus nur bruchstücklich erhaltenen Werken des Aristoteles erwiesen wurde[1]. Denn auch das Einfache, daß die wirklichen Dinge sich von den Urbildern nicht durch das Was, also nur durch das Daß unterscheiden können, und demnach die Elemente der Dinge keine andern seyn können, als die auch Elemente der Ideen sind, war dem damaligen Denken nicht klar. Das Seyende ist im wörtlichen Verstand die göttliche Idea, in dieser aber mit dem das göttliche Seyn überschreiten könnenden Princip eine Unendlichkeit verschiedener Stellungen der Elemente gegeneinander gegeben, welche ebenso viele Bilder (*ἰδέαι*) der ursprünglichen Einheit seyn werden; und es wird sonach das Princip des Unbegrenzten, wie es Platon nennt, die ideale Voraussetzung aller dieser Ideen seyn. Man hatte jenem für sich Unbestimmten und der Bestimmung Bedürftigen noch außerdem den Namen der Materie beigelegt, dessen sich Platon nicht bedient hatte; und weiter wollte man dann bei ihm gefunden haben, diese Materie sey vor der Weltschöpfung in einem ungeordneten, wildbewegten Zustand, und zwar als ein von Gott unabhängiges Princip gewesen. Ich weiß nicht, ob man diese Vorstellung nicht als platonisch bestreiten könnte, ohne zum Mythischen der Darstellung Zuflucht zu nehmen, wohin manche alles werfen, was nicht leerer substanzloser Begriff ist. Denn in der Hauptstelle sagt Platon nur: alles was sichtbar war (*πᾶν ὅσον ἦν ὁρατόν*) habe Gott angenommen, und das unruhig, mißhellig (*πλημμελῶς*) und ungeordnet Bewegte aus der Unordnung in Ordnung versetzt[2]; da spricht aber Platon offenbar nicht von einem besondern Princip und vielmehr von der Gesammtheit des in die Sichtbarkeit treten Könnenden, und unmöglich

[1] Brandis de perditis Aristotelis libris etc. 1823. Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie, II, 1, S. 307 ff.

[2] Tim. p. 30 A.

wäre nicht, daß ihm vielmehr der noch ungeschiedene und chaotische Inbegriff alles Möglichen vorgeschwebt hätte, den wir das Seyende nennen, und dieß um so mehr, als ihm das bloße ἄπειρον, welches in seiner Besonderheit allerdings das πρῶτον ὑποκείμενον ist, die Materie im aristotelischen Sinn, das, aus welchem alles wird, als ihm dieses weder vor noch nachher, also niemals je für sich zu sehen ist, und ihm also auch nicht πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν je heißen konnte[1]. Zu sehen ist immer nur das Ganze, τὸ πᾶν, nie ein Princip für sich.

Die Ursache der Erkennbarkeit, und also auch der Sichtbarkeit ist dem an sich Grenzenlosen, aber eben darum der Begrenzung Bedürftigen und Unterliegenden erst, was Platon ihm unmittelbar entgegengesetzt, die Grenze (πέρας), oder wie wir es unstreitig nehmen dürfen, das Begrenzende, Grenze Setzende. Diese Ursache ist aber nicht eine dem Gewordenen äußerlich bleibende, sondern ihm fortwährend inwohnende. Ueber dieses zweite nothwendige Element also wird Ihnen der Philebos vollkommenen Aufschluß geben, hier ist der Kern platonischer Weisheit, voraus aber gehe der Sophistes, dieser wahre Weihegesang zu höherer Wissenschaft. Das Unbegrenzte, das an sich weder groß noch klein, weder mehr noch weniger, weder stärker noch schwächer ist, empfängt von dem Begrenzenden alle diese Bestimmungen, so daß es das Große und Kleine (μέγα καὶ μικρόν) von Platon genannt wird, wobei das Unendliche seiner Natur immer im Grunde bleibt, daß es in dieser Linie auf- und absteigen kann, ohne irgendwo stille zu stehen[2]. Dieses andere Princip also ist das, welches in das erste Zahl und Maß setzt, Zeiten und Bewegungen regelt, das für sich selbst keiner Ordnung und Einstimmigkeit fähige, ja ihr widerstrebende zur Ordnung bringt und aus dem Widerspruch mit sich selbst setzt.

Damit ist nun aber die Art und Weise, wie dem an sich Unerkennbaren Erkennbarkeit und Begreiflichkeit ertheilt wird, unerklärt, und

[1] Ἀόρατον heißt es vielmehr durchaus, s. Tim. p. 51 A. und an vielen andern Stellen. Es heißt dort: τὴν τοῦ γεγονότος ὁρατοῦ — μητέρα καὶ ὑποδοχὴν λέγωμεν ἀόρατον εἰδός τι καὶ ἄμορφον.

[2] γενομένης γὰρ τελευτῆς καὶ αὐτὸ τετελευτήκει. Phileb. p. 24 B.

Platon selbst sagt, dieses Wie sey schwer und kaum zu erklären oder auszudrücken[1]. Doch wird von dem Begrenzenden gelten, was Platon anderwärts, mehr im Allgemeinen sich ergehend, von dem Nus sagt, daß er die Nothwendigkeit durch Ueberredung zum Besten lenke, und diese selbst weiser Beredung nachgebend dieses All zu Stande bringe[2]. Uebereinstimmen würde dieß mit dem Vergleich, durch den wir die Ueberwindung des widerstrebenden ersten durch das andere Princip zu erklären versucht; in dem gewählten Ausdruck läge zugleich, was wir demnächst ebenfalls zu beachten haben werden, daß die Ueberwindung nicht gewaltsam, sondern mit Maß und Besonnenheit, also auch stufenweise geschehe.

Bisher also konnten wir unsere beiden ersten Ursachen in den Platonischen erkennen. Auch zum Dritten aber geht Platon fort. Dieses ist ihm jedoch nicht ein Princip oder eine Ursache, sondern das aus den beiden ersten Erzeugte (*τὸ τούτων ἔκγονον*), das schon eine gemischte und gewordene Natur (*μικτὴ καὶ γεγεννημένη οὐσία*) ist. Ein anderes, beiden Gemeinsames scheint er nicht zu kennen. Von diesem Dritten geht er dann aber sogleich zu dem Vierten fort, welchem allein er den Namen der „Ursache" vorbehält, zu der also die beiden ersten ein bloß werkzeugliches Verhältniß haben. Aber ein Drittes, das selbst auch Ursache und seiner Natur nach einfach, nichts Zusammengesetztes (Concretes) ist, wird schon zur begrifflichen Vollständigkeit gefordert, welcher wir in allem nachzustreben gleichsam uns genöthigt fühlen. Denken wir uns die Folge so. Die erste bloß materiale Ursache ist eigentlich nicht Ursache, da sie als die bestimmungslose, darum der Bestimmung bedürftige Natur eigentlich nur leidend ist. Dieses der Bestimmung

[1] *ἀόρατον εἶδός τι καὶ ἄμορφον, πανδεχές, μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά πη τοῦ νοητοῦ, καὶ δυσαλώτατον αὐτὸ λέγοντες οὐ ψευσόμεθα.* Tim. p. 51 B. *Τρόπον τινὰ δίσφραστον καὶ θαυμαστόν*, war unmittelbar zuvor gesagt, p. 50 C.

[2] *Νοῦ ἀνάγκης ἄρχοντος τῷ πείθειν αὐτὴν τῶν γιγνομένων τὰ πλεῖστα ἐπὶ τὸ βέλτιστον ἄγει – – δὶ ἀνάγκης ἡττωμένης ὑπὸ πειθοῦς ἔμφρονος ξυνίστατο τόδε τὸ πᾶν.* Tim. p. 48 A.

Unterliegende ist reine Substanz, und dieß der erste Begriff. Die zweite Bestimmung gebende, zu der Subſtanz als bestimmende Ursache (ratio determinans) sich verhaltende, diese ist reine Ursache, da sie auch nichts für sich will. Was kann nun noch über beiden gedacht werden, oder vielmehr was muß über beiden gedacht werden, um zu einem begrifflichen Abschluß zu gelangen? Offenbar was Subſtanz und Ursache, Bestimmbares und Bestimmendes zugleich, also die sich selbst bestimmende Subſtanz ist, als Unbestimmtes ein Können in sich schließend, aber über dessen Gefahr durch das Seyn erhoben, an das es ihr gebunden ist, erst das wahrhafte, nämlich das frei seyn Könnende ist, weil Seyn und nicht Seyn ihr gleich, da sie im Seyn (in das Seyn sich bewegend) nicht aufhört Können zu seyn, und im nicht Seyn seyend bleibt — darum auch, wenn die andern offenbar nicht um ihrer selbst willen, das, um deſſenwillen die andern sind, das also nicht bloß Ist, sondern dem gebührt zu seyn, unter den dreien das eigentlich seyn Sollende, während das erste im Grunde immer das bloß seyn Könnende bleibt, von dem wir zwar nicht gerade sagen werden, es sey das nicht seyn-, aber doch auch nimmer, es sey das seyn Sollende, das zweite aber, inwiefern es mit Nothwendigkeit in das Seyn sich herstellt, als das seyn Müſſende erscheint.

Es ist nicht einer dieser Begriffe, es sind die drei Begriffe, wie wir sie aufgestellt, nicht nur die zu jedem über das unmittelbare Denken hinausgehenden, sondern auch die zu jedem entstehenden Seyn, zum Begriff des als möglich angenommenen Processes nothwendigen und unentbehrlichen.

Wir sagten so eben, das Erste bleibe im Grunde immer das nur seyn Könnende, wir wollen nun hinzusetzen, daß es, auch in das Seyn übergegangen, nur im umgekehrten Sinn wieder das seyn Könnende ist. Denn unmittelbar, sowie es sich in das Seyn erhoben (= B ist), fällt es unter die Macht des andern, von dem es ins Können zurückgebracht wird. Alles Seynkönnen im transitiven Sinn, um den früher gebrauchten Ausdruck hier wieder anzuwenden, steht zwischen einem doppelten Seyn, dem, von welchem es herkommt, und dem, welchem es zugeht,

darum ist es seiner Natur nach doppelsinnig (natura anceps); Zweiheit (Dyas) im pythagorischen und platonischen Sinn, welche von selbst die unbestimmte ist, ἡ ἀόριστος δυάς, wie sie auch genannt worden. Und wenn wir das Schrankenlose des ersten Princips auf das aus der Schranke gesetzte Seyn desselben bezogen (seine Schranke ist das Können), so werden wir den Namen der Zweiheit auf seine Natur beziehen, da es nämlich zwar A ist, aber das sein Gegentheil (B) seyn kann, dieses Gegentheil geworden aber B ist, das wieder A seyn kann, so daß es aus der Zweiheit nie herauskommt, und mit Recht Platon von ihm sagt, es sey das nie eigentlich seyende, sondern immer nur werdende[1].

Dieser Zweideutigkeit wegen ist es nichts ohne die bestimmende Ursache; das aber, welchem bestimmt ist das Bestimmende zu seyn, kann nicht wieder, wie das zu Bestimmende, ein Bewegliches, zwischen Seyn und nicht Seyn Schwebendes, dieses muß das stracks vor sich Gehende, von Natur sich selbst Gleiche, das Können Ausschließende und daher rein seyende seyn, und soweit ganz ähnlich dem, was der Dyas als Monas entgegengesetzt wurde. Aber eben weil dieß Princip nur auf Eines geht (worauf wurde schon gesagt), die Absicht des Werdens aber nicht ist, daß nur Eines sey, sondern daß alles Mögliche sey: so wird diese bestimmende Macht selbst wieder einer maßgebenden bedürfen, die sie hindert, bloß dieses Eine hervorzubringen, und dieses Maß Bestimmende, dem jene gehorcht, wird nur das zwischen Seyn und nicht Seyn frei Schwebende, beides wollen Könnende, sich selbst Bestimmende, und nach Zweck und Absicht Handelnde seyn können, also das Dritte.

Hieraus erhellt, daß zum Begreifen eines Werdens ein Drittes erforderlich ist, nicht ein selbst Gewordenes, sondern das selbst Ursache ist. Denn in jedem der beiden andern ist ein für sich unendliches Wollen, das erste will nur im Seyn sich behaupten, das zweite nur es ins nicht Seyn zurückführen, das dritte allein, als das selbst, daß ich so sage, affectlose, kann bestimmen, in welchem Maß jeder Zeit, d. h. für jeden Moment des Processes, das Seyn überwunden seyn soll; es

[1] Τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὂν δὲ οὐδέποτε. Tim. p. 27 D.

selbst aber, durch das jedes Werdende allein zum Stehen, also zu Stande kommt, ist das von innen heraus alles Zweckgemäße wirkende und zugleich selbst Zweck. Denn weder dem blind Seyenden (B) ist bestimmt zu bleiben, noch auch ist das Zweite eigentlich um seiner selbst willen, sondern in der Ueberwindung des Entgegenstehenden, durch das es in potentiam, also für sich gesetzt worden, hebt es sein für-sich-Seyn auf, also auch ihm ist bestimmt vom Schauplatz abzutreten, und es kann schon das außer sich Seyende nicht als solches aufheben, ohne voraus eines zu haben, das es an die Stelle des ins nicht Seyn zurückgetretenen setzen kann, und dieses eben ist das Dritte, durch welches demnach alles Werden beschlossen und gleichsam besiegelt wird.

Demgemäß müssen wir dem Aristoteles einen Vorzug vor Platon darin zugestehen, daß er dieses Dritte als Ursache, und zwar als das, um dessen willen (οὗ ἕνεκα) alles andere werde, und demnach als Endursache aufgestellt. Nur weil er diese Ursache bloß äußerlich bestimmt und mehr aus Erfahrung als aus Gedankennothwendigkeit aufgenommen, ist er später in Verlegenheit, sie von der vierten Ursache zu unterscheiden, zu welcher fortzugehen er sich gedrungen sieht, und die dann jedenfalls die letzte Endursache seyn müßte, und Gleiches begegnet ihm auch mit der zweiten und vierten, daß sie ihm nämlich zusammenfallen[1]. Dadurch, daß er das erste Princip einfach die Materie nennt, wozu es doch erst wird in der wirklichen Unterwerfung, hat er sich die seltsamen Ausdrücke des weiter zurückgreifenden Platon erspart; der Ausdruck für die zweite Ursache „Anfang der Bewegung" (ἀρχὴ τῆς κινήσεως) zeigt, wie ganz äußerlich die Auffassung; doch hat er auch den Ausdruck ὑφ' οὗ, die Ursache, von der alles ist, entsprechend dem für die erste „das, aus welchem (ἐξ οὗ) alles ist", wonach dann die dritte von selbst als „das, wozu oder in welches (εἰς ὅ) alles ist", sich bestimmen würde, eine Art der Unterscheidung, die sich lange Zeit erhalten[2].

[1] Phys. I, 7 u. a.

[2] Bei Varro findet sie sich als Trias des de quo, des a quo und des secundum quod aliquid fiat, s. die Abh. über die Gottheiten von Samothrace, S. 106.

Das Nächste für uns sey, die Tragweite der drei Ursachen zu erforschen, und bis wohin mit ihnen zu kommen, woraus dann, ob bei ihnen stehen zu bleiben, von selbst sich ergeben wird.

Der Anfang also ist in dem allein aus sich selbst ein anderes werden Könnenden und darum ursprünglich dem Werden Unterworfenen. Aber nicht sich selbst überlassen ist dieses, sondern ein Hüter ist ihm beigesellt, der es vor seiner eignen Grenzenlosigkeit bewahrt und in dieser unterzugehen verhindert. Im reinen an-sich-Seyn liegt es schon gleichsam unter dem Bann oder Verschluß eines Höheren, dem es sofort begegnet, wie es sich erhebt, und das ihm nicht unbedingt, und nicht ohne es dem Mehr oder Weniger und dadurch der Theilung zu unterwerfen, hervorzutreten erlaubt, und auch dieses nur gestattet, inwiefern es als das nun seyende (weil aus der Potenz hervorgetretene) sich zu ihm wieder in das Verhältniß des nicht Seyenden setzt. Auf diese Weise nämlich entsteht allein die höhere Art des schon concreten nicht Seyenden, dessen allgemeine Eigenschaft nur diese ist, das alles in sich aufnehmen Könnende, aber eben darum selbst nicht seyend — wie wir es sonst ausgedrückt haben, Grund von Existenz zu seyn, ohne selbst zu existiren, oder was sein Existiren bloß darin hat, daß es anderem zum Existiren, also zum Werden dient (δουλεῦον εἰς γένεσιν αἰτίᾳ)[1], so daß es eigenschaftslos in jedem Betracht keine andern Unterschiede als die der Quantität zuläßt. Der Preis also, um den es sein äußeres Seyn gleichsam erkauft, ist, daß es dem, welchem es im Innern unterworfen oder Subjekt war, daß es diesem sich im Aeußern ebenso unterwirft, und einmal wirklich geworden zum Stoff sich hingibt. Diesen Moment können wir demnach auch als den Moment des Materie Werdens oder auch der Grundlegung bezeichnen, und es wird auch nicht zweifelhaft seyn, welche Wissenschaft in diesem Reich der reinen Quantitätsbestimmungen sich bewegen und das zur Materie herausgewendete Eine oder Uni-versum zum Gegenstand haben wird.

Dieses Unterwerfen bewirkt oder bewerkstelligt die eigentlich noch

[1] Phileb. p. 27 A.

nicht seyende, durch das unbegrenzte Seyn (B) negirte zweite Ursache, sie bewirkt es durch den Druck, den jedes Folgende (Kommende) auf das Vorausgehende ausübt. Nachdem die Materie bereit steht, die Anmuthungen der höheren, jetzt seyenden Ursache aufzunehmen, kann die wirkliche Ueberwindung anfangen, die das außer sich Gesetzte in sich selbst zurückbringt, im bisher Gleichartigen Unterschiede und Absonderungen setzt, jedem so Gewordenen seine Eigenheit, Eigenschaft ertheilend, durch die es jedes andere ausschließt, und so das Reich der Qualitäten und der verschieden gearteten Körper hervorbringt, bis die Materie zum völligen Aufgeben ihrer Selbständigkeit gebracht, fähig wird, die dritte Potenz, ohne deren Leitung und Obhut auch das bisher Gewordene nicht geworden wäre, bis die Materie fähig wird, die dritte Potenz anzuziehen und als die nun herrschende einer neuen stufenweise zum Selbstbesitz, zur Freiheit und Absichtlichkeit der Bewegung erhobnen Welt, der organischen, einzusetzen.

Indeß ist noch ein Weiteres in Ueberlegung zu nehmen. Unsere Aufgabe war zu finden, was alles aus dem Zusammenwirken der in Spannung gedachten Ursachen als Erzeugniß derselben entstehe. An die Stelle der einfachen Ursachen oder reinen Potenzen treten zusammengesetzte Substanzen (*οὐσίαι συνθεταί*), eigentliche Dinge, und zwar eine Welt von Dingen. Aber um eine Zusammenwirkung derselben und also ein Zusammengesetztes zu begreifen, mußten wir stillschweigend eine Einheit voraussetzen, durch welche die drei Ursachen zusammengehalten und zu gemeinschaftlicher Wirkung vereinigt werden. Daß diese Einheit erst jetzt zur Sprache kommt, ist der Natur dieser Wissenschaft gemäß, die gleichsam von außen nach innen geht, von dem Seyenden zu dem was das Seyende ist. Diese Einheit kann als eine wirksame nur in einer Ursache liegen. Es scheint also, daß wir zu einer vierten Ursache fortgehen müssen.

Diese vierte Ursache — denn wir werden uns dieser Bezeichnung um so unbedenklicher bedienen, als sie uns schon von Aristoteles her bekannt ist — diese Ursache kann nicht Gott seyn. Denn theils wäre dieß ganz gegen die Vorschrift, die wir uns selbst für diese Wissenschaft gegeben,

in der Gott nur Ziel, absolut letzte Endursache seyn kann (denn es ist kein Widerspruch, eine Mehrheit von Endursachen zu denken, da jedes Folgende zum Vorhergehenden sich so verhält). Noch aber sind wir weit vom Ziel, denn nicht einmal die beseelte Natur ist uns erreicht; diese hat ihren Gipfel im Menschen; aber auch da ist nicht still zu stehen: der Mensch ist nicht bloß das Ende der Natur, er ist ebensowohl der Anfang einer völlig andern und neuen über der Natur sich erhebenden und über sie hinausgehenden Welt, der Welt des Wissens, der Geschichte und des menschlichen Geschlechts. Theils aber ist auch das nicht zu leugnen, daß wir eine natürliche Abneigung empfinden, Gott als eine der Ursachen zu bestimmen, da wir vielmehr geneigt sind, ihn als absolute Ursache, d. h. die auch Ursache der Ursachen ist, zu denken. Unstreitig zwar werden wir die vierte Ursache, zu der sich die drei als Werkzeuge und demnach als relativ nicht seyende zu verhalten scheinen, als diejenige bestimmen, die jene ist, wie wir von Gott sagten, daß er das Seyende ist. Aber eben hier ist auch der Unterschied. Gott ist dem Seyenden Ursache seiner Einheit: anderes ist für uns in dem Vorhergehenden nicht begründet; jene Ursache dagegen setzt das zertrennte, in seine Elemente auseinandergetretene Seyende voraus; ihr Verhältniß zu den Ursachen wird auch das Verhältniß des sie seyenden seyn, aber des sie in ihrem Auseinandergehen seyenden. Diese Ursache wird also wohl ein Abkömmling der Einheit seyn, die ihnen in Gott war, aber sie wird nicht Gott seyn, obwohl für das zertrennte Seyende eben das, was Gott für das unzertrennte war.

Um uns dieß zu vollkommener Deutlichkeit zu erheben, erwägen wir Folgendes. Das Seyende im Seyenden waren nicht die drei Ursachen als solche, d. h. in ihrer Unterscheidung und Entgegensetzung; da war keine etwas für sich und in ihrem nicht-für-sich-Seyn waren sie das Seyende; in ihrem Hervortreten aber, da jede außer der andern, sind sie nicht mehr das Seyende, sondern nur noch die Materie, der Stoff desselben. Dieses Seyende, das sie waren, kann jedoch nicht verloren gehen, denn gerade dieß war das auch im Gedanken einzige Wirkliche, die drei Potenzen aber in ihrem Auseinandergehen das bloß

Mögliche: die Einheit war, ehe an die Zertrennung gedacht wurde, das prius, das durch die nachfolgende nicht aufgehoben werden kann. Alles, was aus der Zertrennung folgen kann, ist, daß das Seyende die drei Ursachen nicht mehr auch materiell ist (materiell hat es sie jetzt außer sich); aber es folgt nicht, daß es dieselben nicht noch immer, nur *immateriell* ist, und nicht das Eine Seyende jetzt auf zwei Weisen existirt, einmal als bloß materiell gesetztes (der Materie nach), das andre Mal als immateriell gesetztes (dem Actus nach), wobei denn übrigens von selbst einleuchtet, daß das als immateriell Gesetzte nicht eher erscheinen kann, als das Materielle (das in der Idee selbst noch immateriell) *als* Materielles hervorgetreten ist. Darum wurde das jetzt als immateriell Gesetzte in der Idee auch nicht empfunden, also auch nicht mit Unterscheidung genannt; es war, als ob es nicht wäre, wie ja auch das Materielle als solches nicht war: aus *diesem* Grunde war in der Idee keine andere Unterscheidung, als die auch wir allein kannten, die Unterscheidung zwischen dem Seyenden, das, wenn schon, wie wir es früher bestimmten, die Materie des göttlichen Actus, darum nicht *als* Materie war, und zwischen Gott, der dieses Seyende ist, d. h. ihm Ursache des Seyns (*αἰτία τοῦ εἶναι*) ist.

Aber nichts, was in der Idee, wenn auch stillschweigend und ununterschieden, gesetzt ist, darf verloren gehen; was ihm geschehen kann, ist vielmehr, daß es aus der Verborgenheit gesetzt wird und *erscheint*; und so kann auch das, was an dem Seyenden das eigentlich und allein *seyende* war, im Auseinanderweichen der Idee nicht untergehen, sondern ausgeschieden und ausgeschlossen von dem, was in der Idee das nicht seyende war, jetzt aber (auf seine Weise) seyend geworden ist, erscheint es *in eigener Gestalt*, so daß es nicht mehr, wie in der Idee, bloß dem Wesen nach und potentiell das Seyende — ist, sondern auch als solches und demnach als Actus hervortritt, doch nicht so, daß es von dem, welchem es Actus (Ursache des Seyns) ist, sich trennen kann, sondern eben nur ist, um dieses zu seyn. Darin liegt auch sein ewiger Unterschied von Gott. Denn auf die Frage, *was* Gott ist, antworten wir zwar: er ist das Seyende. Aber *Er Selbst* ist nicht

das Seyende, und weil alles Allgemeine oder Was in dem Seyenden enthalten, ist von ihm, wie er in Sich (in seinem reinen Selbst) ist, nicht mehr zu sagen, was er ist, sondern nur, daß er Ist (es ist eben dieses von allem Was unabhängige und trennbare Seyn, wohin die Wissenschaft will). Jenes aber, von dem wir eben reden, ist dadurch von Gott unterschieden, daß es zwar auch Actus ist, und gegen die bloß materiellen Ursachen, wie wir sie jetzt in höherem Fortschritt insgesammt nennen können, als ihr Daß sich verhält, aber auch nur als ihr Daß, nicht als sein eigenes, also auch nicht als von ihnen trennbares und in diesem Sinn für sich seyn könnendes, sondern als an sie gebundenes, auch jetzt, nachdem es aus der Verborgenheit hervorgetreten, nur sie seyn könnendes, sie begreifendes Daß.

Für diesen Begriff nun eines Wesens, das Actus ist, aber nicht um selbst zu seyn, sondern um ein Anderes zu seyn, d. h. um diesem Ursache des Seyns zu seyn, für diesen Begriff hat die Sprache den treffenden Ausdruck in dem Worte Seele, dessen Bedeutung eine von der des Worts Geist ganz verschiedene ist. Denn Geist ist vielmehr das von dem Seyenden (Materiellen) sich losreißen Könnende oder wirklich Losgerissene. Geist ist, was frei gegen das Seyende, es auch zertrennen kann; die Wissenschaft z. B. ist nicht ein Werk der Seele, sondern des Geistes. Auch Aristoteles, auf den wir wegen jeder Begriffsbestimmung immer gern zurückgehen, ist zwar nicht auf diesem Wege — das war bei seiner Abwendung von allem Dialektischen nicht wohl möglich —, aber er ist auf seinem Wege zu demselben Begriff gelangt, wenn er die Seele zwar als Entelechie erklärt, aber nicht als Entelechie überhaupt, sondern eines bestimmten Gewordenen, eines des Lebens nur fähigen Dings [1], dem sie Ursache des wirklichen Lebens, also des ihm zukommenden Seyns ist. Allein es ist bei ihm ein andrer Ausdruck für die vierte Ursache, dessen völlige Uebereinstimmung mit unserer Ableitung aus folgender kurzer Betrachtung erhellen wird.

Wir unterschieden das Seyende und das was das Seyende ist.

[1] σώματος — δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. De An. II, 1.

Jedes Gewordene nun ist nichts anderes als eine bestimmte Gestalt des Seyenden, und je mehr es seinem Materiellen nach dem ganzen Seyenden gleichkommt, desto mehr wird es das anziehen was das Seyende ist, und dieses wird in ihm seyn als das es seyende, d. h. was ihm Ursache des Seyns ist. Dieses, das Seyende — gleichviel ob das schlechthin Seyende oder das Seyende in einer bestimmten Gestalt — dieses das Seyende überhaupt seyende bezeichnet nun Aristoteles, indem er sagt: seine Natur sey *τί ἦν εἶναι*, und mit demselben Ausdruck unterscheidet er auch die vierte Ursache, die ihm der Würde nach die erste [1], der Erkenntniß nach die letzte ist, denn er nennt sie des Erkennens Grenze an jeglichem [2]. Auch uns hat sie sich als solche dargestellt, zunächst weil uns die drei Ursachen zu ihr geleitet; aber ich weiß nicht, ob es dem Aristoteles zu viel zugetraut heiße, wenn wir für möglich halten, er habe auch das gewußt, daß sie, im bloßen Denken noch nicht wahrgenommen, erst der auseinandersetzenden Wissenschaft sich enthüllt. Sey dem wie es wolle, waren wir mit Aristoteles in Ansehung der vorausgehenden Ursachen in Uebereinstimmung, wir sind es nicht minder in Ansehung der vierten. Wie verschieden die Auslegungen namentlich jener dem Aristoteles eigenen Formel von jeher waren, ihre Zusammensetzung zeigt, daß wir das Rechte getroffen, wenn wir sagen: sie soll ausdrücken, was nicht mehr bloß dem Seyenden angehört, sondern von der Natur dessen ist, was das Seyende Jst.

Da es das Grammatische der Formel ist, was Schwierigkeit macht, die Erörterung desselben jedoch zu einer umfänglichern Erläuterung der Sache führen wird, so wollen auch wir zuerst von der wörtlichen Bedeutung sprechen [3].

[1] Metaph. I, 3.

[2] *Τῆς γνώσεως γὰρ πέρας τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ.* V, 17 (111, 29 ss.).

[3] Wir könnten mit Aristoteles sagen: *πρῶτον εἴπωμεν ἔνια περὶ αὐτοῦ λογικῶς.* VII, 4 (132, 11); denn ganz in diesem Sinn braucht er das Wort gleich nachher (134, 7): *ὥσπερ ἐπὶ τοῦ μὴ ὄντος λογικῶς* (dem Wort nach) *φασί τίνες εἶναι τὸ μὴ ὄν.* Zu vergl. IV, 5, wo *πρὸς τὸν λόγον* Gegensatz von *πρὸς τὴν διάνοιαν*, und gleich nachher *λόγου χάριν* so viel ist als: tantum ut ita loquantur.

Denn über den Inhalt oder sachlichen Sinn konnte im Allgemeinen nie ein Zweifel seyn. Man hat sich hiebei immer von der Stelle leiten lassen, wo gesagt ist: auf gewisse Weise könnte man sagen, das Haus entstehe aus dem Haus, das materielle, aus Balken und Steinen bestehende, aus dem immateriellen, bloß im Begriff vorhandenen, das im Geiste des Baumeisters vor jenem war — ἐκ τῆς ἄνευ ὕλης τὴν ἔχουσαν ὕλην —, und wo Aristoteles dann beifügt, er nenne die immaterielle Usia des Geistes das τί ἦν εἶναι desselben. Hiemit indeß war das Grammatische des Ausdrucks, nämlich das Imperfectum noch nicht erledigt. Da lag es denn nahe zu sagen, das war (ἦν) beziehe sich auf das Vorhanden-gewesen-seyn der Form (die Form war früher als die Bildsäule im Geist des Bildners), das seyn aber darauf, daß die Form in der Bildsäule ist was sie schon vorher war [1].

Wie nah' es uns gelegen hätte so zu erklären, sieht, wer uns bisher gefolgt ist. Es muß doch vor dem Auseinandergehen der drei Potenzen, von denen keine für sich das Seyende war, eine Einheit gewesen seyn: diese ist das, was war und was nach Maßgabe der Wiedereinung der Potenzen in das hiedurch Gewordene eintritt und als Seele desselben ist. Verlegenheit also, das Imperfectum mit unsern Voraussetzungen in Uebereinstimmung zu bringen, ist es nicht, wenn wir anders erklären. Schon zunächst widerstrebt uns das einigermaßen, daß das war auf die bessere, das seyn, daß ich so sage, auf die schlechtere Seite fallen soll. Denn z. B. Fleisch und Knochen und alles, woraus der materielle Mensch besteht, kann zerrieben, zerstört und vernichtet werden, aber das was dieses Materielle (dieses für sich

[1] Man s. Forchhammer in den Philologen-Verhandlungen, sechste Versammlung, S. 87. — Es ist auch für möglich gehalten worden, die Sache sey in dem εἶναι ausgedrückt, und zu übersetzen sey demnach: das was war — das Seyn; das sollte heißen: das was das jetzt oder hier seyende, z. B. das Haus, war: ob der Infinitiv seyn, noch dazu ohne Artikel, für das seyende genommen Griechisch wäre, muß ich Kundigeren zu beurtheilen überlassen. Außerdem ist das τί ἦν εἶναι keineswegs bloß was war, sondern was fortwährend in dem Ding ist, als inwohnende Form, εἶδος ἐνόν, als Form, die nicht bloß in der Seele, εἶδος ἐν τῇ ψυχῇ (Metaph. VII, 7 (139, 24), geblieben ist.

nicht Seyende) ist, dieses kann von keiner Zerstörung erreicht werden; dieses Ist in einem ganz andern Sinn, als jenes war, und ist das seiner Natur nach Ewige.

Aber das Imperfectum? Nun auch dieses soll uns stehen bleiben, und nur erklärt werden aus einer ungemeinen Feinheit des Sprachgefühls, das den Hellenen auch sonst bestimmt in gleichem oder ähnlichem Fall das Imperfectum zu setzen. Denn auch da z. B., wo wir sagen würden: weß alle begehren, dieses ist das Gute, sagt Aristoteles: dieses war das Gute[1]. Es war das Gute, eh' es alle begehrten, und wird nicht dadurch gut, daß sie es begehren, sondern begehrt wurde es, weil es das Gute war. Aber als das was das Gute war erscheint es erst durch das Begehren und gegen dasselbe gehalten. So wird das Seyende, das τί ἐστιν eines jeden, oder was jegliches ist gegen das es seyende (wodurch es Ist), zum τί ἦν (zugleich die bisher wie es scheint nicht gefundene Antwort auf die Frage, wie sich das τί ἐστιν zum τί ἦν εἶναι verhalte). Das Was ist für uns immer das Erste im Erkennen und vorausgehend. Der Maler, der den Kallias abbildet, sieht zuerst was er ist, ob braun von Farbe oder weiß, stark behaart oder kahl u. s. w., aber dieß alles ist der Kallias nicht, es ist nichts darunter was er nicht mit mehreren gemein hätte, zusammengestellt würde es eine bloß materielle Aehnlichkeit hervorbringen; aber der Künstler geht zu dem fort, was dieses alles ist, und wogegen jenes alles sich bloß als Voraussetzung, als das was eigentlich bloß war, verhält, und so erst stellt er den Kallias selbst dar. Denn wo sich Aristoteles auf das Einfachste erklärt, sagt er: das τί ἦν εἶναι sey jegliches nach dem, was Es selbst ist[2], frei von allem Zufälligen, Hylischen, Anderen. Wir werden also dem aristotelischen Ausdruck ganz gerecht werden, wenn wir sagen: er bedeute das, was das jedesmal Seyende ist. In der That drückt der Philosoph dieses jedesmal

[1] οὐ πάντες ἐφίενται, τοῦτο ἀγαθὸν ἦν. Rhetor. I, 24 (p. 24, 24 ed. Sylb.) auch citirt, aber neben anderm Unähnlichen, von Waitz zum Organon Comment. T. II, p. 400.

[2] ἕκαστον ὃ λέγεται καθ' αὑτό. Metaph. VII. 4 (132, 13).

(worin die Andeutung des Zufälligen) faſt jedesmal noch beſonders aus, wie in der oben erwähnten Stelle und anderwärts, z. B. *τὸ τί ἦν εἶναι λέγεται ἡ ἑκάστου οὐσία*, oder *εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστου* (ſonſt *ἑκάστῳ*) *καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν* [1].

Es wird nicht ohne Nutzen ſeyn, bei dieſer Stelle einen Augenblick zu verweilen. Was in derſelben *εἶδος* genannt und dem *τί ἦν εἶναι* gleichgeſetzt wird, haben die Scholaſtiker durch Form überſetzt, ganz paſſend als Gegenſatz des allgemeinſten, weil alles aufnehmenden, und von allem, was ein Dieſes iſt, entfernteſten Weſens, der Materie. Neuerer Zeit überſetzen es manche durch Begriff, der Begriff aber hat ihnen das bloße Was (das *τί ἐστιν*) zum Inhalt, obwohl ſie nachher ſagen: der Begriff ſey das allein Wirkliche. Daſſelbe verſichern ſie aber auch von dem Allgemeinen, und möchten dieſe Weisheit, auf die ſie ſich nicht wenig zu gute thun, gern auch dem Ariſtoteles aufdringen. Aber dieſem iſt das Eidos Actus [2], alſo kein bloßes Was, vielmehr das Daß des in dem Seyenden geſetzten Was, daſſelbe mit der Uſia, inwiefern dieſe dem jedesmal Seyenden Urſache des Seyns — in unſerm Ausdruck: das es ſeyende iſt [3]. Auf die Frage: was iſt Kallias? kann ich mit einem Gattungsbegriff antworten, z. B. er iſt lebendes Weſen; aber was ihm Urſache des Seyns (hier alſo des Lebens) iſt, das iſt nichts Allgemeines mehr, nicht Uſia im zweiten, ſondern im erſten und höchſten Sinne, *πρώτη οὐσία* [4], und dieſe iſt jedem

[1] V, 8 (100, 6). VII, 7 (139, 24 ss.).

[2] *Τὸ εἶδος ἐντελέχεια.* De An. II, 1 (23, 10 Sylb.).

[3] *Αἴτιον τοῦ εἶναι πᾶσιν ἡ οὐσία.* De An. II, 4. *Οὐσία* (*λέγεται*), *ὃ ἂν ᾖ αἴτιον τοῦ εἶναι ἐνυπάρχον ἐν τοῖς τοιούτοις, ὅσα μὴ λέγεται καθ' ὑποκειμένου* (*οἷον ἡ ψυχὴ τῷ ζῴῳ*). Metaph. V, 8 (99, 27).

[4] Wie *οὐσία* dem Ariſtoteles zweierlei Sinn hat, ſo unterſcheidet er auch ein doppeltes *καθ' αὑτό*. — *Ἓν μὲν γάρ*, ſagt er, *καθ' αὐτὸ τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ, οἷον Καλλίᾳ καθ' αὐτὸν Καλλίᾳ, καὶ τὸ τί ἦν εἶναι Καλλίᾳ* (er ſelbſt iſt ſich ſelbſt das *τί ἦν εἶναι*), *ἓν δὲ, ὅσα ἐν τῷ τί ἐστιν ὑπάρχει, οἷον ζῷον ὁ Καλλίας καθ' αὑτόν· ἐν γὰρ τῷ λόγῳ ἐνυπάρχει τὸ ζῷον.* Metaph. V, 18.

eigen und keines andern, während das Allgemeine mehreren gemein [1]; sie ist Jegliches selbst, im Beseelten also was wir die Seele nennen, welche als die Usia, die Energie eines werkzeuglich gebildeten Körpers erklärt wird, aber auch als dessen *τί ἦν εἶναι*, und auch sie ist eines jeden eigne und nicht mehreren gemein. Als Energie nun ist die Seele das Daß eben dieses bestimmten Körpers, aber nicht das von ihm trennbare Daß. Insofern ist das Was in dem Daß enthalten und begriffen. Nur in diesem Sinn ist im Eidos auch der Begriff, kann Aristoteles *εἶδος* und *λόγοι τῶν πραγμάτων* zusammenstellen [3], von der Seele sagen: sie sey der *λόγος* eines natürlichen, sich selbst zu Bewegung oder Ruhe bestimmen könnenden Körpers [4].

Das was Ist, oder inwiefern man sich dieses als vorausgehend denkt, das was war — seyn, dieses ist der Grundbegriff, die Natur der vierten Ursache, das wodurch sie sich über das bloße Seyende erhebt, wodurch allein sie also auch vermögend ist das zertrennte Seyende zusammenzuhalten, damit etwas entstehe. Nichts also, wozu diese Ursache nicht mitwirkt, wenn sie gleich in das Gewordene nur in dem Verhältniß eintritt, als dieses ihr durchsichtig geworden. Denn es selbst, dieses Vierte, ist nicht einem Theil des Seyenden, sondern dem ganzen Seyenden gleich, und kann daher in die Dinge als Seele, als sie seyend, nur in dem Maß eintreten, als diese das ganze Seyende in sich ausdrücken, das auf den tieferen Stufen des Werdens noch als

[1] *πρώτη οὐσία ἴδιος ἑκάστῳ, ἣ οὐχ ὑπάρχει ἄλλῳ· τὸ δὲ καθόλου κοινόν.* VII, 13 (155, 27 ss.). Vergl. Theophr. Metaph. p. 317: *ἡ οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι καθ' ἕκαστον ἴδιον.*

[2] Aristot. Metaph. VIII, 3 (168, 18).

[3] Z. B. Phys. IV, p. 62 Sylb.

[4] (*Ἡ ψυχὴ*) *τὸ τί ἦν εἶναι καὶ ὁ λόγος σώματος φυσικοῦ τοιουδὶ ἔχοντος ἀρχὴν κινήσεως καὶ στάσεως ἐν αὑτῷ.* De An. II, 1 (23, 13). Zu vergleichen mit der unmittelbar folgenden Stelle: *Εἰ γὰρ ἦν ὁ ὀφθαλμὸς ζῷον, ψυχὴ ἂν ἦν αὐτοῦ ἡ ὄψις* (offenbar der Actus des Sehens), *αὕτη γὰρ οὐσία ὀφθαλμοῦ ἡ κατὰ τὸν λόγον, ὁ δ' ὀφθαλμὸς ὕλη ὄψεως* (im Schlaf z. B., denn das wachende ist in beständigem Streben zu sehen, auch im Dunkel).

zertrennt und zerriſſen erſcheint. Daher man wohl auf gewiſſe Weiſe ſagen kann: alles ſey beſeelt, weil vermöge des Materiellen allein wahrhaft nichts iſt; aber eigentlich geſagt wird es doch nur von organiſchen Weſen, weil die Seele hier auch erſcheint. Aber in jeglichem Ding, ſoweit in ihm das ganze Seyende (alſo insbeſondere auch die zwecksetzende Urſache) iſt, wird nicht das Materielle, ſondern das Immaterielle, es ſelbſt, das es eigentlich ſeyende ſeyn.

Achtzehnte Vorlesung.

Es besteht kein wesentlicher Unterschied zwischen den von uns abgeleiteten Principen und den allbekannten ebenfalls vier Principen des Aristoteles, von denen Cicero im ersten Buch der Tusculanischen Untersuchungen (cap. X) sagt: Aristoteles longe omnibus (Platonem semper excipio) praestans et ingenio et diligentia, quum quatuor nota illa genera principiorum esset complexus, *e quibus omnia orirentur* u. s. w. Es ist schon durch die Sache dafür gesorgt, daß kein Nachfolgender, der die Principe alles Entstehens untersucht, sich weit von dem Vorgänger entfernen kann. Aristoteles freilich hat dieselben nicht erst im reinen Denken gefunden, er nimmt sie gleich nur aus der Erfahrung. Versetzen wir uns auf denselben Standpunkt, nehmen wir an, es handle sich nur um die Principe alles Entstehens, so ist auch unmittelbar, d. h. a priori, Folgendes einleuchtend. Da noch von nichts Entstandenem, also Seyendem, die Rede, das Princip aber doch nicht Nichts seyn kann, so bleibt für das erste, d. h. das unmittelbar zu setzende nichts übrig, als daß es reine Potenz (*δύναμις*) sey. Mit dieser Potenz ist aber gemeint, daß sie unmittelbar in Actus sich erheben könne (die Hyle, welche Aristoteles an dieser Stelle hat, ist bloß passive Potenz, welche die Bestimmung, d. h. das Seyn, nur erwartet, nicht ihm entgegengeht). Das Erste zum Entstehen ist Uebergang von Potenz zum Actus, das erste Vorauszusetzende also reine Potenz. Dieses Princip aber wäre für nichts, und gleichsam ein verlorenes, könnte es nicht auch wieder aus dem Actus in die Potenz, d. h. in sich selbst, zurückkehren, wie mir wenig damit gedient wäre, wenn ich meinen Arm ausstrecken,

aber nicht wieder zurücknehmen, den oder die Muskel, mittelst welcher ich ihn jetzt ausstrecke, nicht auch wieder in Ruhe setzen könnte. Nicht aber *dasselbe* Princip, dessen Natur es ist, unmittelbar in Actus überzugehen, kann auch sich selbst in die Potenz zurücksetzen; denn bei der Frage nach den Principen wird schon vorausgesetzt, daß jedes Princip ein einfaches sey und das nur Eine Function ausüben kann. Es muß also ein *zweites* Princip seyn, dem es zukommt, und dem sogar nur dieses zusteht, das erste wieder in die Potenz zurückzubringen. Es ist ein zweites Princip, d. h. das nur erst an der zweiten Stelle seyn kann, weil seine Thätigkeit das erste voraussetzt. Aber es kann auch *nur* dieses, und es ist insofern, wie wir auch früher schon gesehen, zwischen den beiden ein durch sie selbst unlösbarer Streit, indem das eine nur nach außen, das andere nur nach innen wirken will, weil jedes nur das Eine kann. Es würde also nichts zu Stande kommen, wenn nicht ein drittes, gleichsam affectloses und unbetheiligtes wie ein Schiedsrichter in die Mitte träte, das keinen andern Willen mehr haben kann, als daß etwas entstehe, oder vielmehr daß so viel entstehe als möglich, also *alles* Mögliche, und das diesem Zweck gemäß für jedes Moment des Entstehens jedem der beiden Principe das Maß und die Grenze seines Wirkens bestimmt. Auch dieses Maßgebende ist einfach, denn es hat nur diese Eine Function, die es, obwohl Zweck und zweckgemäßes Wirken in ihm ist, doch nur seiner *Natur* gemäß und mit derselben Nothwendigkeit ausübt, mit welcher der menschliche Geist, wenn die Prämissen gegeben sind, die durch sie vermittelte, d. h. möglich gewordene Conclusion ausspricht. Da mit diesem dritten Princip alles erreicht scheint, was zum Entstehen nöthig ist, und sich damit eine Abschließung zeigt, so werden wir auch berechtigt seyn, nunmehr etwas Gemeinschaftliches in den drei Principen anzunehmen und auszusprechen, und da wird sich denn bald herausstellen, daß sie zusammen nur die allgemeine Materie, der Stoff alles Entstehenden sind, der Zeug, aus dem alles bereitet wird. Unter den dreien hat aber wieder das erste am meisten stoffliche Natur (es entspricht, wie gesagt, der aristotelischen Hyle), und es scheinen dagegen die beiden andern weniger materieller und wenigstens

beziehungsweise immaterieller Natur zu seyn; da sie aber bestimmt sind, in das ursprünglich Materielle einzugehen, sich in diesem zu verwirklichen, also selbst zu materialisiren, so wird in dem Verhältniß, als sie auf die Seite des Materiellen, d. h. des nicht seyenden — nicht des *οὐκ ὄν*, sondern des *μὴ ὄν* — getreten sind, das Bedürfniß eines die drei Principe seyenden, also die Nothwendigkeit jenes vierten Princips entstehen, das Aristoteles so treffend mit dem *τί ἦν εἶναι* bezeichnet, womit so unverkennbar das doppelte Seyn ausgedrückt ist, und das er auch *ὁ λόγος* nennt. Es ist ihm also gleichsam die Denomination, der Exponent des bloß Materiellen, vorzüglich aber heißt es ihm Seele, in dem Sinn, wie wir sagen, daß der Feldherr die Seele des Kriegsheeres, das es eigentlich seyende ist, da es ohne ihn etwas bloß Materielles, eine namen- und begrifflose Menge wäre, die erst durch ihn zu etwas, nämlich zum Heer wird [1].

Mit diesem vierten Princip sind demnach von selbst die beiden Abtheilungen der beseelten und unbeseelten Welt, mit den vier Principen überhaupt die ganze Ideenwelt gegeben. Die Principe selbst sind einfach, causae purae et ab omni concretione liberae, aus ihrer Zusammenwirkung aber entstehen concreta, und nach den verschiedenen möglichen Stellungen der Principe zueinander verschiedene concreta. Diese concreta werden die Ideen genannt, denn sie werden in einem nothwendigen Denken zwar, aber doch im reinen Denken gebildet.

In dieser ganzen Stufenfolge ist es die Natur jeder Idee, ihre Erfüllung in der nächst höhern, und was in dieser als Wirklichkeit ist, in sich als bloße Möglichkeit zu haben, womit sich ja auch der umgekehrte aristotelische Ausdruck erklärt, daß je das Folgende das Vorhergehende

[1] Am Kürzesten sind die vier Ursachen bezeichnet De somno et vigil. c. 2 (p. 40): *τρόποι πλείους τῆς αἰτίας· καὶ γὰρ τὸ τίνος ἕνεκα, καὶ ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, καὶ τὴν ὕλην καὶ τὸν λόγον αἴτιον εἶναί φαμεν.* — Ueber eine Folge der vier Ursachen wirft Aristoteles nur de Part. Anim. I, 1 (p. 2, 18 ss.) eine Frage auf: *ποῖα πρώτη καὶ δευτέρα πέφυκεν*, und dann: *φαίνεται πρώτη ἡ ἕνεκά τινος· λόγος γὰρ οὗτος, ἀρχὴ δὲ ὁ λόγος* (nach diesem Standpunkt allerdings).

als Möglichkeit in sich hat[1]. In der ganzen aufsteigenden Folge also bekennt sich ein jedes als nicht um seiner selbst willen seyendes eben dadurch, daß es sich, d. h. sein Selbstseyn, in einem Höheren aufhebt, wie uns dieß ein nicht einmal besonders tiefer Blick schon in der Erscheinung zeigt, indem wir sehen, wie das reine Materielle, die Stoffe und Elemente, zum Körper sich zusammennehmen und verwachsen, das Körperliche wieder zum Organischen in der Pflanze, die Pflanze sich wieder zum Animalischen, das Animalische zum Menschlichen sich aufhebt. Man kann sagen: es ist jedem in dieser Folge ein Gefühl der Eitelkeit seines für-sich-Seyns eingeprägt, und mit diesem ein Verlangen, das um seiner selbst willen Seyende, das allein auch das durch sich selbst Wirkliche ist, zu erreichen, in diesem selbst zur Wirklichkeit zu gelangen, eines ewigen Bestandes theilhaftig zu werden[2]. Dieses durch sich selbst Ewige ist jedoch nicht die Seele; denn diese obgleich immaterieller Natur behält ihr Verhältniß zum Materiellen, und ist nur in Bezug zu diesem, dem nicht für sich seyenden, sie ist nur als Entelechie desselben etwas, daher auch ihr nicht bestimmt ist für sich zu seyn. Alles Werdende verlangt vielmehr nach dem, was weder als Möglichkeit noch wie die Seele als Wirklichkeit von etwas andrem und schon darum schlechthin für sich und von allem andren abgesondert Ist, das darum auch nicht mehr Princip in dem Sinn, wie die bisher sogenannten, d. h. Allgemeines, sondern absolutes Einzelwesen ist, und als solches reine, ungemischte, alles Potentielle ausschließende Wirklichkeit, nicht Entelechie, sondern reine Energie, und nicht mehr bloß das Immaterielle wie die Seele, sondern das Uebermaterielle. Nach diesem also, welches für sich selber des Werdenden nicht bedarf, weder um wirklich oder auch nur um wirklicher (Compar.) zu seyn, das demnach gleichgültig und selber unbewegt gegen dasselbe sich verhält, nach diesem bewegt sich alles Werdende nicht wissend oder wollend, sondern seiner Natur nach, also ewiger Weise. Wenn nun aber allen Dingen und selbst allen Seelen

[1] Man s. oben S. 376 die aristotelische Stelle selbst.

[2] Vergl. das Aristotelische: Ὅλως δὲ φαίνεται τὸ γινόμενον ἀτελὲς καὶ ἐπ ἀρχὴν ἰόν. Phys. Ausc. VIII, 7.

der Zuſammenhang mit dem Ewigen nur ein vermittelter iſt, Eine wird doch unter dieſen ſeyn die vollkommenſte von allen, d. h. in der ganz iſt, was in den andern nur theilweiſe, der das Verhältniß zu dem durch ſich ſelbſt Ewigen nicht mehr durch andres vermittelt iſt, die dieſes Ueberſchwengliche unmittelbar berührt und ohne Zweifel das Mittelglied iſt, durch welches das Materielle ſich ins Uebermaterielle, die Welt des Werdens (das aus dem relativ nicht Seyenden Hervorgehende) ins Ewige aufzuheben beſtimmt iſt.

Damit ſind wir denn erſt zum vollkommenen Begriff der Ideenwelt gelangt, die ein nothwendiges Ziel der Vernunftwiſſenſchaft iſt. Denn auch Ariſtoteles, welche Schwierigkeiten er der Ideenlehre in den Weg legt, hat ſie doch, wie es ſcheint, für ſich ſelbſt nicht ganz überwunden; denn mancher Anzeigen von Unmuth nicht zu gedenken [1], ſollte man dieß aus ſeinem beſtändigen Zurückkommen auf dieſe Lehre ſchließen, wie er nach dem offenbaren Schluß ſeiner Metaphyſik die doch jedenfalls nur als Zuthat zu betrachtende Zahlenlehre herbeizieht, um ſich noch durch zwei ganze Bücher in ſeiner Meinung über die Hauptſache zu beſtärken. Aber doch nie als letztes Ziel auch ſelbſt der Vernunftwiſſenſchaft läßt die Ideenlehre ſich anſehen. Sie iſt für die Philoſophie, was die Jugend für das Leben; und als Vorſpiele [2] der eigentlichen Wiſſenſchaft, nur nicht als willkürliche, könnten wir ſoweit mit Ariſtoteles die Ideen gelten laſſen. Denn das letzte Ziel der Vernunftwiſſenſchaft iſt, den Gott frei vom Seyenden, in völliger Abgeſchiedenheit und für ſich zu haben. Nun ſteht ihm mit der Ideenwelt freilich nicht mehr das bloße von ihm ununterſcheidbare Seyn gegenüber: wir ſind an dem Punkt, wo — außer Gott iſt die Idee; aber die Welt, zu der wir fortgeſchritten ſind, iſt nur eine von Gott verſchiedene, nicht geſchiedene, außergöttlich im ideellen, nicht im reellen Sinn, existentia praeterdivina, nicht extradivina. Nun wird reine Vernunftwiſſenſchaft wohl

[1] *Τὰ εἴδη χαιρέτω* könnte für einen ſolchen Ausdruck gelten, wenn es auch übrigens in der gleich anzuführenden Stelle bloß in Bezug auf die Demonſtration geſagt iſt.

[2] *τερετίσματα*, Anal. Post. I, 22.

die Frage der Wirklichkeit, aber nimmer die der Möglichkeit einer außergöttlichen Welt von sich abweisen können, und wie früher stets, wird auch hier im zuletzt Gefundenen das Mittel des weiteren Fortschreitens sich entdecken. Enthielt das im Denken Erste (— A) die Möglichkeit der ideal-außergöttlichen Welt, so wird das im Denken Letzte die Potenz des real-außergöttlichen Seyns enthalten müssen. Dieses im Denken Letzte konnte Gott scheinen. Aber es ist uns jetzt zwischen Gott und dem Seyenden das Immaterielle des Seyenden getreten, das nicht eher erscheinen konnte, ehe das Materielle, das in der noch unzertrennten Idee selbst noch immateriell war, als materielles hervorgetreten war. Darum wurde das jetzt als das Immaterielle Gesetzte in der bloßen Idee noch nicht empfunden oder mit Unterscheidung genannt; es war als ob es nicht wäre, wie ja auch das Materielle nicht als solches war. Mit ihm aber ist dem Intelligiblen (der Idee) für sich ein Abschluß gegeben, und Gott über dieses und also auch über das bloße Denken hinausgerückt. Auch abgesehen aber davon, wäre ja die Möglichkeit eines wahrhaft außergöttlichen, d. h. Gott von sich ausschließenden Seyns nimmer zu denken, noch weniger freilich (wenn davon hier überhaupt die Rede seyn könnte). Gott als Ursache — Urheber — des Außer- oder Wider-göttlichen an den Dingen. Ein solcher kann er nicht seyn, auch übrigens als Schöpfer angenommen und erkannt[1]. Wir haben aber bereits gesehen, daß es der Idee noch ein Letztes gibt, das allem

[1] .... ὅτι ὁ θεὸς θάνατον οὐκ ἐποίησεν, οὐδὲ τέρπεται ἐπ' ἀπωλείᾳ ζώντων· ἔκτισε γὰρ εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα καὶ σωτήριοι αἱ γενέσεις τοῦ κόσμου (in dem Schaffen selbst liegt keine Ursache des Verderbens und der Vergänglichkeit), wie das Buch der Weisheit 1, 13. 14 sich ausdrückt. — Kant in einer Stelle seiner Kritik der praktischen Vernunft (S. 182 ff.) sagt: „Wenn die Zeit den Dingen an sich und nothwendig anhängt, so ist Gott als Urheber dieses Daseyns in seiner Causalität selbst der Zeit unterthan, er müßte der Zeit als nothwendiger Form sich selbst unterwerfen, um die Dinge zu schaffen". — „Es wäre ein Widerspruch, zu sagen: Gott sey ein Schöpfer von Erscheinungen". „Die Schöpfung", setzt er hinzu, „ist eine Schöpfung der Dinge an sich selbst". Dieß kann nichts anders heißen als: Gott will in der Schöpfung die Dinge nur an sich, d. h. ihrem ewigen Bestand nach, nicht aber will er sie, wonach sie bloß Erscheinungen sind.

andern das in-Gott-Seyn vermittelt. Von diesem also hängt es ab, ob alles zum ewigen Seyn gelange, vorausgesetzt, es sey ein solches, das der Vermittlung sich entziehen oder versagen kann.

Jedenfalls nun haben wir uns dieses Letzte jenseits des Materiellen zu denken, und also zwischen dem theilbaren, wie es Platon nennt, wie wir sagen würden dem zertrennbaren Wesen und der absolut sich selbst gleichen Substanz (A^0) in der Mitte. In dieser Mitte ist dem Platon die Weltseele, die er in seiner Weise von Demiurgen durch eine Mischung des schlechthin untheilbaren und des theilbaren Wesens hervorbringen läßt [1], uns das Immaterielle des Seyenden, das im Verhältniß der eintretenden Zertrennung ausgeschlossen vom Materiellen und besonders gesetzt wird. Weltseele kann es heißen, weil es dem gesammten zertrennten Seyn selbst unzertrennbar gegenüber steht, als entstanden vorgestellt werden, weil mit der Zertrennung erst gesetzt und vor dieser gar nicht wahrzunehmen; Seele jedoch ist es nicht in der Ausschließung vom Materiellen, sondern in dem Verhältniß, als letzteres ihm wieder gleich und damit durchsichtig geworden ist. Da aber es selbst (jenes Immaterielle), wie gezeigt, nicht einem Theil des Seyenden, sondern dem Ganzen gleich ist, so wird es auch in das Gewordene nur in dem Verhältniß eintreten können, als in diesem das ganze Seyende wiedergebracht ist. Wiederhergestellt aber ist das Seyende nur, wenn das aus der Potenz ganz hervorgetretene, die andern ausschließende Princip wieder in sich selbst zurückgebracht ist. Allein jenes Princip, von dem wir sagten, daß es in dem Kampf wie eine Art von Vorsehung ist, und nicht zugibt, daß irgend etwas, das möglich, nicht sey, läßt die Ueberwindung nur stufenweise zu, und das Unbeseelte hat ein gleiches, ja ein früheres Recht zu seyn, als das Beseelte. Dort nun ist das Immaterielle zwar ausgeschlossen vom Einzelnen als solchem, aber es ist darum nicht gar nicht. Denn immer steht es hinter dem Materiellen als das, dem bestimmt ist es zu seyn, und nichts verhindert, daß es,

[1] Tim. p. 35 A: *Τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς, τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ συνεκεράσατο οὐσίας εἶδος (ὁ θεός).*

wo nicht Seele eines Einzelnen, als die allgemeine erscheine. Ob Klang, Licht, Wärme solche Erscheinungen der bis dahin bloß durchwirkenden und in diesem Sinn allgemeinen Seele sind, kann hier füglich nicht untersucht werden. Wenigstens der Wärme, die jedem am meisten eigenthümlich inwohnt, gibt Aristoteles ein unmittelbares Verhältniß zu der Seele; denn je mehr, sagt er, lebenden Wesen natürliche Wärme inwohne, eine desto edlere Seele sey ihnen zu Theil geworden [1]. Das materielle Element, an welches die Seele zunächst gebunden ist, und mittelst dessen sie sich auch fortpflanzt, ist die Lebenswärme, der den lebenden Wesen inwohnende ätherische Stoff. Im Allgemeinen spricht Aristoteles von einem natürlichen Wesen, einer Physis, die aller Seelen Potenz (Dynamis) sey, dem sogenannten Warmen, welches er jedoch vom Feuer als Element unterscheidet [2]. Thiere und Pflanzen entstehen in der Erde und im Feuchten, weil seelische Wärme (*θερμότης ψυχική*) im Ganzen (*ἐν τῷ παντὶ*) sey, so daß auf gewisse Weise (in diesem Sinn) alles voll Seele sey [3].

Aber auch die nun ins Einzelwesen eintretende Seele tritt nicht gleich ganz ein; daher wiederholen sich auch in der beseelten Natur die Stufen, die zwischen dem tiefsten Materiellen und dem Uebermaterriellen stattfinden. Aristoteles spricht bekanntlich von Abtheilungen (*μορίοις*) der Seele, die wie Stufen sich verhalten, indem die niedere ohne die höhere, nimmer aber die höhere ohne die niedere seyn kann. Hieraus, sagt er, entstehen die Unterschiede der lebenden Wesen. Nur in das Letzte, in das Materielle, von dem wir sagten, daß es wieder ist wie das Seyende in der Idee, in dieses wird das ursprünglich Immaterielle nicht theilweise, sondern ganz eintreten, und es so seyn, wie Gott das

[1] De Respir. c. 6: *Ψυχῆς τετυχηκέναι τιμιωτέρας.*

[2] *πάσης μὲν οὖν ψυχῆς δύναμις ἑτέρου σώματος ἔοικε κεκοινωνηκέναι, καὶ θειοτέρου τῶν καλουμένων στοιχείων.* De Gen. Anim. II, 3. Diese *φύσις* sey *τὸ καλούμενον θερμὸν, τοῦτο δ' οὐ πῦρ, οὐδὲ τοιαύτη δύναμις* (kein Element) ib. p. 209, 7. 9.

[3] De Gener. Anim. III, 11 (p. 265, 25): *ὡς τρόπον τινὰ πάντα ψυχῆς εἶναι πλήρη.*

urſprünglich Seyende in der Idee war, und nicht als bloßes Abbild, ſondern als ein Gleich- oder Ebenbild wird es ſich darum zu Gott verhalten. Unter dieſem nun, in dem wiedergebrachten Seyenden, alſo in der Seele deſſelben, in der Seele, die erſt eigentlich ſo zu nennen, die auch allein Princip iſt — die vorausgehenden ſind es nicht — in dieſer Seele alſo hat alles Vorausgewordene ſein Ziel, erſt eigentlich das Seyn, und demnach wird ſie zu dem geſammten Seyenden ſich verhalten wie Gott zu dem urſprünglich Seyenden ſich verhielt, ſie wird jenem ſtatt Gottes (instar Dei) ſeyn. Ariſtoteles nennt in einer Stelle Gott das erſte *τί ἦν εἶναι*[1] (zu dem Seyenden ſich als das es ſeyende zu verhalten, iſt Gottes ewiges Verhältniß, und das Seyende logiſch ſein *ἦν* oder Prius); die Seele, die weſentlich gegen das Seyende daſſelbe Verhältniß hat, würden wir dem gemäß das zweyte *τί ἦν εἶναι* nennen dürfen. Würde was erſter Weiſe das Seyende iſt — es iſt in dem bereits hinlänglich erklärten prägnanten Sinn — durch A° ausgedrückt, ſo werden wir was abgeleiteter Weiſe ſich ebenſo zu dem Seyenden verhält, zur Unterſcheidung von jenem durch a° bezeichnen dürfen.

Doch nur materiell, nur weſentlich wird dieſe Gleichheit ſeyn, d. h. daß die Seele nur iſt was Gott iſt. Die Synonymie von weſentlich und materiell, deren wir uns hier wie ſchon öfter in dieſem Vortrag bedienten, iſt ganz ſprachgemäß; denn ſo nennen wir den Stellvertreter auch Verweſer, weil er zwar weſentlich oder materiell, aber nicht wirklich der Inhaber des Amtes iſt; auch aus andrem hier nicht zu Erwähnendem, z. B. dem „geweſen", „verweſen" (vom Organiſchen, das wieder zur bloßen Materie wird, gebraucht) läßt ſich leicht zeigen, daß das deutſche Weſen, das als Hauptwort mit mehr Vorſicht gebraucht werden ſollte, als von denen geſchieht, die es überall für die ariſtoteliſche Uſia ſetzen, urſprünglich und eigentlich das materielle Seyn bezeichnet, wie auch Ariſtoteles die bloßen, das Weſen eines Dings, die

[1] Metaph. XII, 8 (p. 254, 2). Grammatiſch-parallel iſt der Ausdruck *τὸ διὰ τί πρῶτον*, I, 2 (p. 9, 23). *Τὸ ὅθεν ἡ κίνησις πρῶτον*, Phys. II, 7.

οὐσία im zweyten Sinn, enthaltenden Gattungsbegriffe als das Hyliſche anſieht, die Differenzen dem Actus gleichſtellt.

Die Seele — nicht die Seele überhaupt, ſondern die beſtimmte, die wir jetzt allein ſo nennen — iſt nur was Gott iſt, aber nicht wie Gott. Denn Gott iſt das Seyende, aber er hat gegen daſſelbe noch ein eignes Seyn, ein Seyn, das er hat auch ohne das Seyende. Warum er das Seyende dennoch iſt, dieſe Frage iſt ſchon früher als vorzeitig abgewieſen worden; denn im reinen Denken, alſo auch in der Wiſſenſchaft, die nur in dieſem ſich bewegt, wiſſen wir von Gott gar nicht anders als durch das Seyende, das er iſt. Wir müßten den Gott, den wir jetzt bloß als das Seyende haben, erſt für ſich haben, um jene Frage aufwerfen und beantworten zu können. Dennoch, daß er ſeinem reinen Selbſt nach unabhängig von dem Seyenden Iſt, wiſſen wir, und es beruht ſogar dieſe ganze Wiſſenſchaft darauf, daß das Seyende ein von ihm trennbares iſt. Aber nicht ebenſo hat die Seele, die das Seyende iſt, ein eignes Seyn; ihr Seyn beſteht nur eben darin, das Seyende zu ſeyn. Nur ſo iſt ſie Seele; ihr urſprüngliches Verhältniß iſt, das Seyende zu ſeyn ohne Rückkehr auf ſich ſelbſt; nicht ſelbſt zu ſeyn, ſondern nur das Seyende zu ſeyn.

Allein das Verhältniß der Seele zu dem Seyenden, das ſie iſt, iſt nicht ihr einziges, ſie hat noch ein andres, nämlich zu Gott. Wäre jenes ihr einziges Verhältniß und alſo die Seele nur reiner Actus, ſo wäre damit jeder Fortgang ganz unmöglich; denn wo keine Potenz, iſt keine Bewegung. Aber gegen die — nicht bloß als immateriell, ſondern als übermateriell zu beſtimmende Subſtanz gehört die Seele ſelbſt wieder auf die Seite des Materiellen oder Potentiellen. Die Seele iſt nur was Gott, aber eben dadurch hat ſie ein Verhältniß zu Gott. Denn „ſie iſt was Gott" heißt: ſie iſt potentia Gott, alſo auch im Verhältniß zu Gott bloße Potenz (potentia pura) und, weil dieſe nichts Ausſchließendes hat, fähig ihn zu berühren und ſo allem andren das Seyn in ihm zu vermitteln. Wäre die Ideenwelt, daß ich ſo ſage, das letzte Wort in der Philoſophie, ſo müßte dieſes Vermittelnde ſelbſt unbeweglich ſeyn. Aber für die Seele, die an ihrem

Verhältniß zu dem Seyenden zugleich einen von Gott unabhängigen Standpunkt hat, liegt eben in dem gegen Gott Potenz seyn die Möglichkeit, in diesem durch die Natur Gottes ihr auferlegten Gesetz der Anlaß, gegen Gott Actus zu seyn, sich über das Materielle zu erheben, um ihm gleich, abgesondert und für sich, also wie Gott zu seyn. Wir folgen dieser Möglichkeit, denn es ist in dieser ganzen Wissenschaft eben die Aufgabe, das Mögliche zu erkennen und in die Wirklichkeit zu führen.

Nennen wir die Seele, von welcher es noch unentschieden ist, ob sie auch im höhern Sinn Seele, d. h. gegen Gott Potenz seyn wird oder nicht, a° (denn so bezeichneten wir überhaupt das, was zweiter Weise das Seyende ist), so ist also in a° ein doppelter Wille (zwei Menschen); nach dem einen Willen hält sich a° gegen Gott als Potenz, die Seele wird die Seele, die sie seyn soll, d. h. die das Göttliche berührt und allem andern den Eingang in das göttliche Seyn vermittelt; nach dem andern Willen versagt sich die Seele Gott, entzieht sich der Vermittlung, und ist nicht nur selbst die ihr Ziel verfehlende Seele, sondern macht, daß auch alles andre hinter dem Ziel zurückbleibt. Wir nehmen nun an, es geschehe dieser Schritt aus der Ideenwelt hinaus [1]. Der Uebergang wird also auch hier ein Wollen seyn, gleich jenem ersten, mit dem uns Natur (eine Folge von Dingen) überhaupt anfing [2], aber ein Wollen, das von jenem ganz verschieden zu denken; denn weil hier nicht ein an sich nicht Seyendes, dem es nur natürlich ist in das Seyn sich zu erheben, sondern etwas das an sich Actus und dem vielmehr Potentialität angemuthet ist, aus der Potenz hervortritt, kann das Wollen nur That, reine That seyn; im Verhältniß zu der Seele aber, die das letzte nur noch gegen Gott Materielle, an sich aber Immaterielle ist, demnach als das Immaterielle des Immateriellen wird dieses Wollen nicht wieder Seele, sondern nur Geist zu nennen

[1] Die andere Seite des (abfallenden) Menschen kann in dieser Entwicklung nun keine Stelle finden: sie ist die ausgeschlossene; wohl aber ist auch auf dem gegenwärtigen Standpunkt der Vernunftwissenschaft einzusehen, daß dieser andere Mensch ein zukünftig möglicher ist: ὁ μέλλων ἄνθρωπος (Röm. 5, 14).

[2] S. die vorhergehende Vorlesung.

seyn. Denn mit diesem Wort drücken wir allein das von aller Materie Freie aus, das nicht eine chose qui pense, wie Descartes die Seele genannt hat, in dem vielmehr überhaupt nichts von einem Was, das reine Daß ist, ohne alle Potenz, das somit in der That wie Gott ist; ein völlig Neues, etwas das zuvor schlechthin nicht war, ein rein Entstandenes, das doch ewigen Ursprungs ist, weil es keinen Anfang hat, sondern sein selbst Anfang ist, seine eigne That, Ursache seiner selbst in einem ganz andern Sinn, als es Spinoza von seiner absoluten Substanz gesagt hat, jenes rein sich selbst Setzende, mit dem Fichte einst einen größeren Griff gethan, als er selbst wußte [1].

Es bleibt immer merkwürdig, wenn ich auch nicht eben weiß, daß es bemerkt worden, aber es verdient hervorgehoben zu werden, daß nach der im Anfange dieser Vorlesung theilweise erwähnten Stelle des Cicero bereits in den aristotelischen Schulen die Ueberlieferung von einer quinta quaedam natura, e qua sit mens, einem quintum genus sich vorgefunden haben muß [2]. Es fehlt zwar wohl auf Seiten des hochachtbaren Cicero nicht an allem Mißverständniß, aber es sind durch ihn gerade hier ächt aristotelische Traditionen bewahrt, wäre es auch nur die der bekannten Erklärung des Worts Entelechie, denn eine bessere ist bis

[1] Man wird vielleicht unmittelbar dazu übergehen wollen zu sagen, dieser Geist sey der unrechte, weil der Gott sich entziehende. Aber theils wäre dieß nicht der Standpunkt der gegenwärtigen Wissenschaft, die ja vielmehr die Welt außer Gott will und jenes Wollen als das Princip feiert, vermöge dessen sie die bloße Ideenwelt überwindet, wie die sinnliche Natur selbst, wäre sie ihrer bewußt, einestheils es feiern würde, weil sie ihm verdankt, aus dem Reich des Allgemeinen in die Welt des freien und eignen Lebens versetzt, anderentheils freilich dadurch der Vergänglichkeit unterworfen zu seyn. Theils aber ist jenes Wollen nur der Anfang, nicht das Ende, mit dem sich erst jedes Urtheil bestimmt. Und dieß hier um so mehr, als dieses Wollen nicht etwas außer sich, z. B. diese vergängliche Welt, sondern eigentlich nur sich, d. h. sein eignes Wollen will, wie wir dieses in der Folge ausführlicher zeigen werden. Denn vorauszusehen ist, daß dieser der Idee entgegenstehende, in Bezug auf sie zufällige, d. h. von ihr unabhängige Geist künftig der einzige eigentliche Gegenstand seyn wird.

[2] Die ganze Stelle lautet: Aristoteles — quum quatuor nota illa genera principiorum esset complexus, e quibus omnia orirentur, quintam quandam naturam censet esse, e qua sit mens. Tusc. Disput. I, 10.

heute nicht erfunden. Freilich, daß die hier gemeinte Urſache als eine quinta natura beſtimmt wird, iſt ein grober und geiſtloſer Ausdruck, wie ſie in langwährenden Schulen von bequemen Lehrern zum Beſten geiſtesträger Schüler gebildet zu werden pflegen; denn dieſe Urſache kann auf keine Weiſe mit den vier Principen zuſammengezählt werden; aber die Sache bleibt und hängt wohl mit dem zuſammen, was ſich bei Ariſtoteles ſelbſt von dem Theil der Seele findet, den er ὁ νοῦς, bei Cicero mens, den er ein ἕτερον γένος ψυχῆς und allein göttlich nennt, woraus erhellen würde, wovon in der Folge noch ausführlich die Rede ſeyn wird, daß nach Ariſtoteles dieſer νοῦς mit den vier Principen nichts gemein und überhaupt nichts ſich Gleiches haben konnte, als nur noch Gott[1]. Princip des außergöttlichen Seyns kann in der That nur ſeyn, was = Gott, etwas das außer Gott (praeter Deum) ein zweites Princip iſt wie Er Princip iſt.

Mit dieſem Schritt nun aber ändert ſich auch der Charakter der Wiſſenſchaft, indem außer dem, was noch immer durch reines Denken als Möglichkeit gefunden wird, eine Wirklichkeit da iſt, die außer dem Denken iſt und dieſem von nun an parallel geht und ihm zur Probe und Beſtätigung dient. Doch verlaſſen wir darum nicht die Linie, welche der Vernunftwiſſenſchaft vorgezeichnet iſt, obgleich wir es weder mehr mit den reinen Principen, dem Inbegriff der Idee, noch mit dem zu

[1] Später (Tuscul. Disputationum I, 26) ſpricht Cicero wiederholt von einer quinta quaedam natura. Dort heißt es: Sin autem est quinta quaedam natura, ab Aristotele inducta primum: haec et deorum est et animorum. Dieſes *Sin* iſt zu bemerken, denn vorher geht die Stelle: ergo animus, ut ego dico, divinus est, ut Euripides dicere audet, deus est; et quidem si deus aut anima aut ignis est, *idem est animus hominis.* Jetzt folgt die eben ausgezogene Stelle: *Sin autem etc.*, woraus erhellt, daß dieſe quinta natura weder mit der anima noch mit dem ignis etwas gemein hat. Was anima hier ſagen will, erhellt aus I, 29: Quae est ei (animo) natura? Propria, puto, et sua. Sed fac igneam, fac spirabilem: nihil ad id, de quo agimus. Dagegen Acad. Poster. I, 7 werden erſt die Elemente (primae qualitates) aufgezählt, dann folgt: quintum genus, e quo essent *astra mentesque*, singulare, eorumque quatuor, quae supra dixi, dissimile, Aristoteles quiddam rebatur.

thun haben, was aus den Principen allein entstehen konnte, nämlich der intelligibeln Welt, sondern mit dem, worin die Ideenwelt überschritten und eine (real) außergöttliche Welt erreicht ist. Denn indem die Vernunftwissenschaft die Möglichkeit der letzteren in der intelligibeln Welt entdeckt, bekommt sie die Aufgabe, auch dieser außergöttlichen Welt durch ihre Stufen hindurch zu folgen; womit sie nur ihr Geschäft fortsetzt, welches darin besteht, alles hervorzuziehen, was im Seyenden als Möglichkeit verborgen ist, um nach Erschöpfung aller Möglichkeit zu dem zu kommen, was das durch sich selbst Wirkliche ist. Untersuchen wir also, was die Folge seyn wird, wenn die das Göttliche berührende Seele sich der Vermittlung entzieht, zunächst, was die Folge für das Materielle, hernach was für das Immaterielle.

Wir haben gesehen, wie alle Dinge von Natur in einer Bewegung gegen das Höchste, und wie insofern nun jedes gleichsam außer sich gesetzt ist. Allem bloß Materiellen, das eines es seyenden bedarf um zum Seyn zu gelangen, ist es durch seine Natur auferlegt, sich in dem ihm Jenseitigen aufzuheben, um des wahren Seyns theilhaftig zu werden. Aber eben hierin liegt auch die Möglichkeit einer Hemmung, wenn nämlich die zwischen das Materielle und das durch sich selbst seyende Uebermaterielle gestellte Seele sich ihm versagt, d. h. wenn an der Stelle, wo die Seele ist, das sich selbst Setzende, also selbst- oder für-sich-Seyende sich erhebt; denn dem Seyenden das es seyende zu seyn, ist für die Seele an ihre Eigenschaft als Seele gebunden, sie kann wohl die Seele, aber nicht der Geist der Dinge seyn (wie umgekehrt Gott nicht Weltseele seyn kann). Mit Erhebung der Seele zum selbst-Seyn also ist das allgemeine Zeichen zum für-sich-Seyn gegeben. Denken wir nun diese Möglichkeit als Wirklichkeit, was wird der Erfolg seyn? Unstreitig, daß das außer sich Gesetzte nun vielmehr in sich zurücktrete, also eine rückgängige Bewegung überhaupt, für jede Stufe ein Zurücksinken eines jeden in sich selbst und ins Materielle, über das es erhoben werden sollte und gewissermaßen schon durch die Bewegung erhoben war — und diese Materialität wird nicht mehr wie die frühere die bloß metaphysische, diese wird eine zufällige, zugezogene, also die

physische seyn, die nicht mehr mit dem Verstande begriffen, sondern nur empfunden wird, oder auch nicht einmal empfunden, wenn man für die Empfindung einen positiven Inhalt verlangt, die darum auch so schwer faßlich erscheint und bis jetzt die Schwierigkeit gebildet hat, welche weder alte noch neue Philosophie auf genügende Weise hinweggeräumt haben.

Aristoteles, so scheint es, glaubte auch die zufällige Materialität aus der an sich unbestimmbaren Natur der Materie als Princips — aus der metaphysischen Materialität — ableiten zu können, vermöge der sie Ursache alles Zufälligen seyn müsse. Aber die Materie als Princip ist gar nichts für sich, sondern wozu sie durch die höhern Ursachen bestimmt wird, und wenn sie auch, damit nicht ein einförmiges, sondern so viel möglich mannichfaltiges Seyn entstehe, der Begrenzung durch jene widersteht, so ist doch dieses Widerstreben vorübergehend, und es sind ihm durch eine der höhern Mächte selbst bestimmte Grenzen gesetzt, und wenn nichts Fremdes dazwischentrat, mußte im letzten Entstehenden jenes an sich Schrankenlose und das Zufällige Begünstigende der Materie völlig überwunden seyn.

Nach den Vorstellungen, die man sich früher von platonischer Lehre gemacht hatte, mußte es nicht wenig überraschen, in Brandis berühmter Diatribe durch Zeugnisse von höchster Glaubwürdigkeit und unverwerflicher Autorität belehrt zu werden, daß das Wesen, das Platon selbst nicht Materie nennt, aber das ganz dem entspricht, was seit Aristoteles Materie genannt wird, daß also die Materie nach Platon nicht allein den sinnlich wahrnehmbaren Dingen, sondern schon den Ideen zu Grunde liege. Belehrt wurde man dadurch zugleich, daß nicht schon die Zusammengesetztheit im Allgemeinen das Materielle vom Immateriellen unterscheide. Es gab composita auch in der intelligiblen Welt, und wer die platonischen Ideen noch für einfache Wahrheiten oder gar einfache Qualitäten ausgeben konnte, zeigte nur, daß er nichts von ihnen wußte [1]. Allerdings, aber wie diese intelligiblen concreta

[1] Wer einwenden wollte, daß dennoch gerade Brandis dergleichen Ausdrücke zu billigen geschienen (Rhein. Museum, Jahrgang 2, S. 559 und 566) hätte erst zu beweisen, daß keine Ironie im Spiel war.

die composita der reinen Ursachen oder Principe waren, wie diese sich in materiell concrete Dinge verwandeln, oder auch nur in welchem Verhältniß Platon die Materie, welche Element der Ideen ist, zu der, welche den sinnenfälligen Dingen zu Grunde liegt, sich gedacht hat, davon ist uns nichts überliefert, noch habe ich bei neueren Auslegern darüber einen Aufschluß gebenden Gedanken finden können.

Die bloße Materialität ist noch nicht Körperlichkeit, und wenn sie auf einer Hemmung oder Stockung beruht, so kann sie bloß empfunden werden. Daher die Schwierigkeit, sich über sie auszusprechen. Im Jahr 1801 geschah es, daß zu Paris zwei berühmte deutsche Gelehrte bei einer allgemeinen Audienz des damaligen ersten Consuls zusammentrafen. Der eine war der ehrwürdige Werner aus Freiberg, der Vater der neueren Mineralogie und Geologie, der andere der Philosoph Friedrich Heinrich Jacobi, damals in Holstein wohnhaft. Werner wurde angeredet: Vous êtes chymiste, worauf er antwortete: mineralogiste, und der erste Consul replicirte: ainsi chymiste. Das kurze Zwiegespräch (Werner selbst hat es auf der Rückreise in Weimar erzählt) hat keinen Bezug hieher, doch mochte es mit erwähnt werden für die, denen bekannt ist, welche Wichtigkeit Werner auf seine Lehre von den äußern Kennzeichen gelegt, durch die er der Mineralogie ihre Unabhängigkeit von der Chemie gesichert zu haben glaubte. An den Philosophen richtete der gewaltige Mann ohne weitere Bevorwortung und in etwas herrischem Tone die Frage: qu'est ce que la matière? Da keine Antwort erfolgte, ging er sofort zum Nächstfolgenden in der Reihe fort. Daß der Philosoph von der Frage einigermaßen verblüfft war, wird niemand besonders merkwürdig finden, daß aber die Frage so genau den Punkt traf, den man das σκανδαλον, nämlich die Falle der Philosophie nennen könnte, kann auch nicht Wunder nehmen an einem Manne, dem die Reden und vermeintlichen Untersuchungen der damaligen französischen Ideologen so verächtlich und gering vorkamen, und der bald nach der Landung in Aegypten, als er in einer gesprächigen Stunde geäußert hatte: Da bin ich nun an der Spitze eines Heeres auf dem Wege nach Indien wie Alexander, aber mir hätte eine andere Laufbahn

des Ruhms ebensowohl angestanden, und als die Begleiter ihn fragten: welche? einfach geantwortet hatte: Newton[1]! Bedauern könnte man dennoch, daß dem genannten Philosophen nicht wenigstens das Wort seines Freundes Franz Hemsterhuis beigefallen, der nämlich gesagt haben soll: die Materie sey der geronnene Geist; ich selbst habe dieses Dictum zwar in keiner seiner Schriften gesehen, und kann daher auch nicht sagen, wie es französisch lautete, ob der geronnene Geist durch esprit caillé oder esprit coagulé oder wie sonst ausgedrückt war. Ich glaube indeß, der Ausdruck gehört einem Deutschen an und ist älteren Ursprungs. Ich schließe dieß aus dem Citat eines zum ersten Mal 1725 erschienenen Werks, den Dilucidationen des bekannten Georg Bernhard Bilfinger, den Friedrich d. Gr. in seiner Abhandlung über deutsche Literatur als Philosophen auszeichnet. Da heißt es nämlich: „Ich kannte einen Metaphysiker, dessen Witzrede war: Ein Körper ist nur ein zusammengeronnenes geistiges Wesen". Der Ausdruck bezog sich wahrscheinlich auf die leibnizische Lehre, nach welcher nicht platonische Ideen, sondern einfache Substanzen, Monaden — lebendige Vorstellkräfte, die indeß selbst nichts anderes vorzustellen haben als wieder Vorstellkräfte — der intelligible Stoff der körperlichen Dinge sind. Die Monade nun, sagt Leibniz, die sich im Mittelpunkt befunden, würde nichts als einfache Wesen sehen, aber die außer dem Mittelpunkt, die einen näher, die andern entfernter von ihm stehen (und in diesem Fall befinden sich außer der Urmonas, Gott, alle andern); jeder von diesen verschieben und durchkreuzen sich die andern Monaden dergestalt, daß eine verworrene Vorstellung damit entstehe, und diese Verwirrung erzeugt das Bild des ausgedehnten Wesens, der Masse, der Materie als bloßen Aggregats. Es gab eine Zeit, wo diese Theorie Gegenstand unendlicher Für- und Widerreden war. Der menschliche Geist ist ein Wesen von langsamem Wachsthum, aber er wächst doch und erstarkt zuletzt so weit, daß er Hypothesen, die ihm alles Materielle zu bloßem

[1] So erzählen die von Napoleon mitgenommenen Naturforscher, u. a. Geoffroy St. Hilaire.

Schein oder Phänomenon, wie der Regenbogen, machen (Leibniz selbst hat diese Vergleichung), daß er solche Erklärungen a limine zurückweist und lieber keine als eine solche will.

Wie abstechend gegen solche Künstlichkeiten ist Johannes Keplers tiefer Naturſinn, der allein zum Wesen der Materie als solcher vorgedrungen, wenn er als den Grundcharakter derselben das Inerte, als ihre Grundkraft die vis inertiae bestimmte! Denn wie soll sich der Unmuth über das nicht erreichte Ziel anders aussprechen, als durch Unluſt und Verdroſſenheit, ja durch Widerſtreben gegen jede andere Bewegung? Und so dürfen wir wohl auf allgemeine Zustimmung rechnen, wenn wir sagen: ein jedes Ding sey so weit ein materielles, als wir in ihm ein Stehengebliebenes, Stockendes, vom Ziel Abgehaltenes und darum aller Bewegung Abgeneigtes empfinden; was jene Unluſt im Thier überwindet, ist nicht mehr materiell. Aber das Materielle ist nur eine Bestimmung an der Idee, eine Affection derselben. Was werden wir also von der Idee selbst sagen? Gewiß, daß sie in dem zufällig Materiellen nicht untergeht, sondern bleibt und sich behauptet, am sichtbarsten freilich in der beseelten Natur, wo nicht bloß die materielle Seite der Idee, sondern was an der Idee die Idee ist (das eigentliche εἶδος) sich findet. Doch steht ja die Seele auch hinter jenem. Die Idee bleibt also unter dem Druck der rückgängigen Bewegung, und ist durch diesen nur um so mehr an sich selbst gewiesen und zur Selbstbethätigung aufgefordert. Nur so begreift sich das immanente Schaffen der Idee, die nicht außer den organischen Wesen, sondern in ihnen selbst, nicht mit Bewußtseyn und Absicht, sondern lediglich von ihrer Natur getrieben, das dieser Gemäße, soweit es die Macht des Zufälligen verstatten will, hervorbringt und das Hervorgebrachte gegen eben dieses beschützt. Es ist die Idee, welche der Schnecke oder einem andern auf gleicher Stufe stehenden Thier das Organ wieder ersetzt, das ihm entzogen wurde, die Idee, die im höher gestellten Thier, wenn durch innere Ursachen sein Leben bedroht ist, zur Rettung desselben die heftigsten Bewegungen aufbietet.

Aber wir müssen Schritt vor Schritt gehen, und noch nichts vom

Besondern vorausnehmen und im Allgemeinen bleiben. Was nicht vorwärts kann, geht zurück, gilt als Axiom. Was in einer ihm natürlichen Bewegung aufgehalten wird, tritt in sich selbst zurück, ohne daß die vorausgegangene Bewegung dadurch vernichtet wird. Die natürliche Mitte dieser beiden Bewegungen, des Vor- (dem Ziele zu) und des Zurückgehens, ist die Ausdehnung, die nächste Stufe nach der reinen Materialität, was indeß nicht verhindert, daß es Stellen gebe, vielleicht wäre es sogar möglich zu beweisen, daß solche Stellen vorkommen müssen, namentlich wo sich die Natur erst den Stoff zu neuen Schöpfungen bereiten muß — Stellen, wo statt der wirklichen Ausdehnung zwar nicht sogenannte Atome, aber bloße Potenzen der Ausdehnung übrig bleiben. Ja wer könnte als unmöglich erweisen, daß durch fortgesetzte Negation der wirklichen Ausdehnung Wesen von Wesen entstehen, die nur noch Ausdehnung versuchen? Man hat die eigenthümlichen Bewegungen möglich kleinster Theile von übrigens unorganischen Körpern, wie sie zuerst der sinnreiche R. Brown beobachtet, wie es scheint fallen lassen, weil man mit ihnen nichts anzufangen wußte, gerade so, wie man nach den zahlreichen und mit gerechtem Antheil aufgenommenen Beobachtungen der Infusorien vergebens bis jetzt die Antwort auf nothwendige und unabweisliche Fragen erwartet hat. Es ist eine schöne Sache um das sogenannte denkende Betrachten, wenn die Phänomene so weit entwickelt sind, daß sie selbst schon Gedanken aussprechen, aber es bedarf unabhängiger Gedanken, neue Versuche zu erfinden und diese auf Gebiete auszudehnen, wohin sie sich bis jetzt nicht erstreckt haben.

Ausdehnung — im Actus gesehen, ist, was bei lebendigen Wesen als turgor erscheint, aber sie ist nichts für sich, nicht ohne etwas das sich ausdehnt, was also an sich Negation, bloße Potenz der Ausdehnung ist. Aber auch bei der Ausdehnung im Allgemeinen ist nicht stehen zu bleiben. Was nicht in ein anderes aufgehen kann, in dem ihm das wahre Seyn ist, muß suchen für sich zu seyn. Also nicht bloß seyend will das mit Nichtseyn Bedrohte seyn, sondern für sich seyend. Wir sprechen von einem Wollen, dieses Wollen in den Dingen ist was

das urſprüngliche iſt, aber nicht das urſprüngliche, ſondern das bloß erregte. Für ſich ſeyn heißt mit Ausſchließung alles andern ſeyn. In der Ideenwelt, wie wir ſie dargeſtellt, war keine gegenſeitige Ausſchließung, und in anderm Sinn wahr, als in welchem ſein Urheber es von den erſcheinenden Dingen geſagt, jenes herakleitiſche Wort, daß nichts bleibt (für ſich nämlich), alles weicht (ὅτι οὐδὲν μένει, πάντα χωρεῖ). In der intelligibeln Welt war jedem vorausgehenden Momente beſtimmt, einem folgenden Raum zu geben (das heißt χωρεῖν, und von ihm aufgenommen zu werden bis zum letzten, worein alles aufgehen ſollte. Hier war alſo kein Raum, den jedes für ſich, mit Ausſchließung alles andern hatte, ſondern nur ein untheilbares Seyn, ſo zu ſagen nur Ein Punkt, aber in dem doch intelligibler Weiſe alles begriffen und an ſeiner Stelle war. Denken wir nun aber dieſen durch das Ganze hindurchgehenden Zug unterbrochen und ein jedes in dem Falle entweder ganz ins Nichtſeyn zurückzutreten oder ſich ſelbſt zu behaupten, ſo wird jedes auch ſeinen Raum für ſich nehmen, d. h. alles andere davon ausſchließen, und der Raum, in dem jedes mit Ausſchließung alles andern iſt, dieſer iſt nicht der Raum überhaupt, ſondern nur der ſinnliche Raum. Man hat es ſich mit Raum und Zeit in neueſter Zeit allzu bequem gemacht, indem man jenen als die Form des Außereinanderſeyns, dieſe als die Form des Nacheinanderſeyns überhaupt erklärte. Denn wenn dem räumlichen Auseinanderſeyn und dem zeitlichen Nacheinander in der intelligibeln Welt nicht vorgeſehen iſt, ſo müßte, wenn dieſes eintritt, ein ſinnloſes Durcheinander entſtehen und alles drunter und drüber gehen: ganz im Gegentheil zeigen die aufeinander folgenden Erdſchichten eine ſo geſetzliche, der Natur oder Idee eines jeden Geſchlechts ſo weit entſprechende Folge, daß wir uns in ihnen gleichſam eine Erinnerung der Ideenwelt erhalten denken können. Aber vielmehr, wenn das ſinnliche Außereinander ohne Vorherbeſtimmung iſt, muß ſchon in der intelligibeln Welt ein vollkommenes Durcheinander ſeyn, vorausgeſetzt, daß man ihr überhaupt etwas Weſenhaftes und nicht völlig weſenloſe, abſtracte Begriffe zum Inhalt gibt. Was ſoll aber in dieſem Fall das Auseinandergehen, und wozu kann es

helfen, da aus Wesenlosem unter allen Umständen nur wieder Wesenloses entstehen kann?

Bei den Erörterungen über den Grundsatz des Widerspruchs ist bereits gezeigt worden, daß schon unter den Principen ein solcher Unterschied ist, daß z. B. das rein nicht seyende mit dem rein seyenden, auch dem Denken, nicht an derselben Stelle seyn kann, insofern im Denken jedem sein eigner Ort zukommt. Dasselbe gilt aber von der ganzen intelligibeln Ordnung der Dinge, daß jedes nur an einem bestimmten Ort seyn kann, und umgekehrt diese bestimmte Stelle nur diesem und keinem andern Wesen zukommen kann.

In der intelligibeln Welt, sagten wir, hat jedes Wesen seinen ihm mit Nothwendigkeit zukommenden Ort, aber es ist nicht der Raum, der ihm seine Stelle bestimmt, sondern die Zeit. Jener intelligible Raum ist ein Organismus von Zeiten, und diese innere, durch und durch organische Zeit ist die wahre Zeit; die äußre, welche dadurch entsteht, daß ein Ding außer seinem wahren Wo und nicht an der Stelle ist da es bleiben kann, hat man mit Recht die Nacheiferin der wahren (aemula aeternitatis), nämlich jenes intelligiblen Organismus der Zeiten genannt, den man sich ja auch allein unter der Ewigkeit denken kann. Denn sie führt alles und jedes wieder an seine Stelle und den ihm gebührenden Ort.

Mit dem zufälligen Seyn ist das zufällige Wo, mit diesem nothwendig Unruhe, d. h. Bewegung verbunden, und der intelligible Zusammenhang verwandelt sich in den sinnlichen Raum, dessen Natur die vollkommene Gleichgültigkeit gegen seinen Inhalt ist. Nicht alle Wesen aber haben ein gleiches Verhältniß zum Raum. Es scheint natürlich, daß diejenigen unter ihnen, die schon an sich oder metaphysisch der Materialität mehr entrückt sind, weniger von der rückgängigen Bewegung leiden, als bei denen das Gegentheil der Fall ist, und daß jene darum ihr intelligibles Verhältniß mehr bewahrt zu haben scheinen, weniger jener zufälligen Bewegung unterworfen sind, die damit gesetzt ist, daß ein Ding außer seinem wahren Wo sich befindet, wie es schon bei den Planeten nur ein kleiner Ruck scheint, der sie ihrem Ort enthebt und

in die umlaufende Bewegung versetzt, durch die sie ihn dennoch behaupten. Auf solche Weise an den Ort gebunden, im Allgemeinen immer in gleicher Entfernung von andern, im Ganzen gleichförmig bewegt, scheinen sie über die Unruhe der beseelten Welt erhaben, wo im Thierreich wenigstens von dem allem das Gegentheil stattfindet. So, wie durch selige Anschauung festgehalten, konnten sie der Gottheit näher erscheinen, wie Aristoteles selbst hierin noch altorientalischer Vorstellung nahe ist, welche die Sterne für willenlose Diener des Allerhöchsten ansieht, dessen Thron sie umwandeln und dessen Wille im Himmel geschieht, während auf Erden ein anderer sich vollzieht. In der That, unter allem Sichtbaren sind die Sterne der Form der Existenz nach noch am meisten den Ideen gleich, und wenn sie partiell betrachtet aus körperlichen Dingen zu bestehen scheinen: was sie treibt, das eigentliche Gestirn in ihnen stellt sich als ein rein Intelligibles dar. Ein andres ist also das Verhältniß zum Raum bei diesen Wesen, ein andres bei denen, welche sich dem Allgemeinen ganz entrissen, sich zu einer Welt für sich gemacht haben und den Raum in sich tragen. Das beseelte Wesen ist nur durch das, was an ihm Materie ist, an den Planeten gebunden, seinem eigenen Selbst nach frei vom Ort, jedes Pflanzenindividuum zwar an einen bestimmten Ort geheftet, doch daß ihm als solchem dieser gleichgültig ist. Noch unabhängiger vom Raum als solchem ist das Thier, in welchem mit dem Uebergewicht der Seele jenes Wollen, das Princip der Selbstheit, des für-sich-Seyns, also der Unabhängigkeit vom Allgemeinen, zu voller Energie gelangt ist. Nur für die Zwecke der Fortpflanzung, in welcher die Eigenheit gleichsam stirbt [1], das Individuum der Gattung, d. h. dem Ewigen seines Wesens, dienstbar wird [2], kennt das Thier eine Heimath, einen Ort des Bleibens, der Zugvogel kehrt zu diesem Ende aus größter Ferne zu demselben Ort zurück, selbst der Mensch, soweit er eine Heimath kennt, hat sie nur durch seine Geburt, oder inwiefern selbst Gründer eines neuen Geschlechts.

[1] Morimisento (das bekannte Guarinische).

[2] ἐν θνητῷ ὄντι τῷ ζώῳ τοῦτο ἀθάνατον, ἡ κύησις καὶ ἡ γέννησις. Plat. Sympos. p. 206 C. Vgl. Aristot. de Gener. Anim. II, 1; de Anim. I, 4.

Es liegt schon in dem zuletzt Verhandelten, daß auch bei der bloßen Ausdehnung nicht stehen zu bleiben ist. Denn nicht bloß seyend verlangt jedes zu seyn, sondern für sich seyend, für sich ein Ganzes und gegen alles andere sich abschließend. Also auch nicht bloß Ausdehnung verlangt es, sondern nach allen Seiten abgeschlossene Ausdehnung, d. h. Körper zu seyn. Nur die Idee aber ist das Ganze, auch das Erscheinende also wird nur ein Ganzes seyn, inwiefern Bild der Idee selbst, der vier Principe.

Dagegen ist nun einzuwenden, daß dieß von der unbeseelten Welt nicht zu denken. Hier fehlt allerdings, was jedes erst zum Ganzen macht, das εἶδος, was an der Idee eigentlich die Idee ist. In ihnen selbst (den unbeseelten Dingen) ist es nicht, der Forscher sucht es für sie, aber in ihm unerreichbarer Ferne.

Je mehr in einem Wesen das Stoffliche überwiegt, desto weniger lebhaft seine Bewegung zum Ziel, desto unerkennbarer sein Wohin [1]. Gegen solche Dinge, die von der Idee nur die materielle Seite in sich haben, verhalten wir uns wie ein Mensch, der einzelne Töne vernehmen, aber in einer Folge und Verkettung derselben die Harmonie nicht empfinden könnte (einem solchen wären die Töne bloße Materie), oder der in einem Gemälde nur Farben und eine bunte Fläche sehen könnte wegen Unvermögens zur Idee des Bildes sich zu erheben. Eine Eigenschaft des bloß Materiellen ist darum, gegen alle Theilung gleichgültig zu seyn (was man gewöhnlich als unendliche Theilbarkeit ausspricht), während kein Organisches als solches theilbar ist, ja überhaupt nichts, worin nur überhaupt eine Idee ist, auch nicht z. B. eine geometrische Figur, die nur entweder ganz oder gar nicht, also etwas Untheilbares ist, wenn man unter Theilung die wirkliche Absonderung eines Theils vom andern oder vom Ganzen versteht.

Dieß alles sey zugegeben, und nur erwünscht könnte es seyn, noch einmal auf das Unorganische und Unbeseelte zurückzukommen, zu dessen

[1] *Τὸ οὗ ἕνεκα ἥκιστα ἐνταῦθα δῆλον ὅπου πλεῖστον τῆς ὕλης.* Aristot. Meteorol. IV, 12.

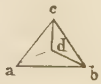
Unterschiede vom Beseelten wir noch diesen fügen wollen, daß je näher dem Menschen, desto zufälliger und wechselnder die Energie, mit der ein jedes sich behauptet und die seine Individualität bestimmt, während dasselbe Metall immer mit gleicher Energie besteht, so daß, im Fall hier etwas Individuelles gesucht würde, ein gemeinschaftlicher Ursprung aller Metalle anzunehmen, und die Arten, Eisen, Gold u. s. w., als Individuen zu betrachten wären. Aber allen Dingen, also auch den unbeseelten, ist das Wohin gemein[1], einem jeden in der Bewegung zur Seele das, wodurch es zum Ganzen gehört und selbst ein Ganzes ist. Also, wenn es auch, daß ich so sage, in seinem Materiellen die Seele nicht erreicht, in seiner Bewegung ist sie ihm und als Ziel, es selbst daher doch eine Darstellung oder Bild der vier Principe. Nur so ist es Körper. Ich halte für überflüssig, auf das Bedeutsame dieses an uns aus dem Lateinischen gekommenen Wortes zu erinnern. Das griechische *σῶμα*, wenn als Zusammenziehung von *σῶσμα* (von *σώζεσθαι*) genommen, kann entweder als das Ueber- oder Zurückgebliebene erklärt werden, wo aber dann allerdings nur die materielle Seite des Körpers ausgedrückt wäre, angemessener aber gewiß dem schaffenden Genius der hellenischen Sprache wäre zu sagen: es bedeute das aus der Ideenwelt Errettete, in die Welt der Freiheit und der Veränderlichkeit Entkommene. Was aber keinem Zweifel unterworfen, ist, daß das Wort mit *σόος* (*σοῦς*), *σῶς*, ganz, vollkommen, dem nichts abgeht, zusammenhängt.

Zum Schlusse dieses Vortrags halte ich nicht für undienlich, was sich uns über das Verhältniß des Materiellen und Körperlichen ergeben, in einem kurzen Satze auszusprechen, und sage zu dem Ende: Durch das Materielle hat das Körperliche nur einen Bezug zur Empfindung, durch das Körperliche das Materielle ein Verhältniß zum Denken oder zum Geiste. Das Körperliche schreibt sich nicht vom Materiellen als solchem her, sondern von den Principen und der im Materiellen fortwirkenden Idee, die selbst nur eine Verbindung der Principe ist.

[1] *Τῶν μεταξὺ* (*τῆς ὕλης καὶ τῆς οὐσίας*) — *καὶ τούτων ὁτιοῦν ἐστὶν ἕνεκά του.* Arist. Meteor. IV, 12 (p. 114, 5). Dieß *ἕνεκά του* eben weil unbeseelt. Bei ihnen die Seele, die nicht in ihnen ist, aber im Ganzen *ἐν ἁπάσῃ τῇ φύσει.*

Neunzehnte Vorlesung.

In der letzten Vorlesung haben wir den intelligibeln und den sinnlichen Raum unterschieden. Nimmt man indeß aus dem letzten alles sinnlich Empfindbare hinweg, so entsteht der abstracte oder mathematische Raum, der wieder intelligibel, aber doch bloße Hyle ist — intelligible Hyle, wie ihn Aristoteles bezeichnet [1], Hyle, weil er alle Bestimmungen aufnimmt, ohne selbst das Bestimmende zu seyn, intelligible, weil die Bestimmungen Bestimmungen des reinen Denkens sind. In ihm selbst also ist nichts Principhaftes, insofern hat alles bloß räumlich Vorgestellte nur materielle Bedeutung, und es haben darum die Pythagoreer und nach ihnen Platon alles, was an der Linie oder geometrischen Figuren Ausdehnung ist, bloß zum Stofflichen gerechnet und das Begriffliche (*τὸ εἰδητικόν*) derselben mit Recht in die Zahlen gesetzt (denn die Folgerung, durch welche Aristoteles die Lehre von den *ἀριθμοῖς εἰδητικοῖς* zu bestreiten sucht, trifft nicht die Sache an sich). Die Linie ist ihnen dem Begriff nach nur die erste Zweiheit, die Fläche die erste Dreiheit, die Vierzahl ist die Zahl des Körpers, denn mehr als vier Punkte sind zu dem Körper der einfachsten Gestalt, der dreiseitigen Pyramide, nicht erforderlich [2].



[1] Metaph. VII, 10 (149, 9 ss): *ὕλη ἡ μὲν αἰσθητή ἐστιν, ἡ δὲ νοητή· νοητὴ δὲ ἡ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ὑπάρχουσα, μὴ ᾗ αἰσθητά, οἷον τὰ μαθηματικά.*

[2] Sext. Empir. adv. Logicos I, sect. 100: *ἐὰν γὰρ τρισὶ σημείοις τέταρτον ἐπαιωρήσωμαι σημεῖον, πυραμὶς γίνεται, ὅπερ δὴ πρῶτόν ἐστι στερεοῦ σώματος σχῆμα.* Derf. adv. Arithm. 5. Vergl. auch Philopon. ad Aristot. de An. bei Brandis Diatr. cit. p. 54.

Sie sehen: diese Anführung hat einen nahen Bezug auf das in der letzten Vorlesung Behauptete. Denn wie nach dieser Lehre die Figur des Körperlichen aus vier untereinander verbundenen Punkten entsteht, so, sagten wir, entstehe das Körperliche selbst durch die Verbindung der vier Principe. Es ist unabweislich dieß zu verfolgen, denn auch dieß gehört zu dem Abschluß mit der Vergangenheit, der uns erst erlaubt, in die neue, bis jetzt bloß vorausgesehene Welt fortzugehen. Außerdem ist zu erwarten, daß diese Untersuchung auf eine principielle Ableitung der drei Dimensionen des Körperlichen führen wird, etwas das bis jetzt in der Philosophie vermißt wird; denn schon mit Begründung der Dreizahl derselben ist sie bis jetzt im Rückstand geblieben. Selbst Aristoteles, dem das Principhafte in den Dimensionen im Allgemeinen nicht verborgen geblieben, sucht nicht aus ihrer innern Natur, sondern gegen seine Gewohnheit aus ganz außerhalb der Sache liegenden Allgemeinheiten die Dreiheit abzuleiten. Denn im Anfang seiner Bücher vom Himmel beweist er diese, oder daß es außer Linie, Fläche und Körper keine Größe gebe, nur daraus, daß drei überall die Zahl der Vollendung sey, weßhalb die Pythagoreer, auf die er sonst nicht leicht in dieser Weise sich beruft, sagen: sie sey die Zahl des Alls, denn durch Anfang Mittel und Ende sey alles beschlossen; von der Linie sey ein Fortgang zur Fläche, von der Fläche zum Körper, aber von dem Körper sey keine weitere Ekbasis, denn der Uebergang geschehe in Folge von Mangel, nicht aber könne das Vollkommene mangelhaft seyn. Dieser so ungenügenden Ableitung [1] setzte später, in der Zeit, als die bisher von Aristoteles bezauberte Welt sich von ihm zu befreien strebte, Galiläi den geometrischen Beweis entgegen, daß in demselben Punkt nicht mehr als drei gegeneinander senkrechte Linien sich durchschneiden können [2].

[1] Man müßte sich darüber wundern, daß schon Aristoteles nur das Allgemeine, nicht das Bestimmte von den Pythagoreern genommen, das unstreitig von ihnen an die platonische Schule gekommen war, wenn man nicht annehmen dürfte, daß in der untergegangenen Schrift περὶ φιλοσοφίας, aus welcher im ersten Buch von der Seele hieher Bezügliches, leider flüchtiger als ein heutiger Leser wünschte, angeführt ist, jenes Pythagorisch-Platonische ausführlicher erwähnt war.

[2] Galilaei Systema cosmicum Dial. I.

Weiter hat sich die ältere Philosophie mit der Frage nicht beschäftigt; denn auch Leibniz, der so viele Aufforderung dazu hatte, spricht, auf Galiläi sich berufend, nur von der geometrischen Nothwendigkeit [1], welche wohl sagt, daß nicht **mehr** als drei Abmessungen seyn können, nicht aber daß drei nothwendig sind.

Erst einer spätern Philosophie gab Kants Construction der Materie aus zwei Grundkräften, eine Construction, der man den Vorwurf machen konnte, daß sie kein Mittel darbiete die specifische Mannichfaltigkeit der Materie zu erklären, Veranlassung auf die Dimensionen zurückzukommen. Indem sie nämlich die Qualitäten der Stoffe und Körper bestimmt glaubte durch deren verschiedenes Verhältniß zu den drei Hauptformen, oder wie sie sich ausdrückte [2], Kategorien des dynamischen Processes, Magnetismus, Electricität, Chemismus — eine Ansicht, die den spätern Ergebnissen der Voltaschen Säule und der sinnreichen Davyschen Versuchen eine überraschende Bestätigung verdankte —, indem sie ferner, wie sich gebührte überzeugt, daß die Anzahl und die Aufeinanderfolge dieser Formen in der Natur keine zufällige seyn könne, dieselben auf die drei Abmessungen des Körperlichen zurückführte, mußte in letzter Folge die Frage nach dem Grund der Dimensionen selbst an die Reihe kommen. Um so mehr mußte dieß geschehen, wenn man bemerkt hatte, wie die reelle, principielle Bedeutung der Dimensionen erst in der organischen Natur ganz offen liegt. Der unorganische Körper hat an sich weder rechts und links, noch oben oder unten, noch vorn und hinten, sondern wir bestimmen diese Unterschiede bloß nach seinen Beziehungen zu uns [3]. Entweder nämlich nennen wir rechts, was unserer Rechten entspricht, oder wenn wir sie in umgekehrter Stellung uns denken, rechts was unserer Linken, links was unserer Rechten, vorn was unserm Vordern gegenüber, hinten was von diesem abgewendet steht, ohne daß in den Gegenständen selbst ein solcher Unterschied wäre; denn wenden wir

[1] Theod. §. 351 extr.

[2] Allg. Deduction des dynamischen Processes oder der Kategorien der Physik, in der Zeitschrift für spekulative Physik, Bd. I, Heft 1 und 2.

[3] *πρὸς ἡμᾶς ἐπαναφέροντες.* Aristot. de Coelo II, 2.

sie um, so ist was rechts links, was hinten vorn geworden[1]. Auf den tiefsten Stufen also sind die drei Abmessungen nur gleichsam der Form, oder wie wir frühern Erklärungen zu Folge sagen können, der Intention nach, ohne ihren eigentlichen Inhalt; selbst bei den regelmäßigen Krystallen, wenn auch einige im Verhältniß zur Electricität oder zur sogenannten Licht-Polarisation die schwache Spur eines Unterschieds der Seiten zeigen, hängt es von uns ab, was wir rechts oder links, oben oder unten nennen wollen; und zu wirklicher Bedeutung gelangen diese Unterschiede im Organischen eigentlich nur in beseelten Körpern, unter denen wieder der menschliche am wenigsten ein bloß formeller, vielmehr der ausgesprochenste von allen ist, wie er die ganze Idee erst wirklich enthält. Das Stufenmäßige der organischen Bildungen steht im genausten Verhältniß zur Auseinandersetzung und wirklichen Unterscheidung der Dimensionen. Die leiseste Veränderung ihrer Verhältnisse verändert den ganzen Typus. Dieselben Muskeln, die den Kopf des Thieres zur Erde ziehen, richten, nach hinten gebracht, gleichsam als Vergangenheit gesetzt, das menschliche Haupt in die Höhe. Durch die ganze aufsteigende Linie des Thierreichs kann man bemerken, wie das Herz immer mehr von der rechten Seite oder der Mitte nach der linken vorrückt. Diesen Leitfaden in der Hand wird es leichter seyn, die stufenartige Umwandlung einer und derselben Urform durch die ganze Folge organischer Wesen aufzuzeigen, und den Gedanken auszuführen, der dem bloß äußerlichen Classifications-Bestreben gegenüber einen so beredten Anwalt in Geoffroy St. Hilaire gefunden, einem Manne, der mir deßhalb eines bleibenden Andenkens werth scheint.

So viel Aufforderung zu einer allgemeinen Erörterung einer principiellen Ableitung der Dimensionen bot schon die Beobachtung und Erfahrung. Vorausgehen aber mußte eine Rückkehr auf die Principe und eine Ergründung derselben, welche selbst nur stufenweise zu erreichen war (denn in keiner Sache ist das Letzte sprungweise zu erreichen). Deßhalb war für diese Erörterung auch von nachfolgenden Versuchen nichts

[1] Ibid. p. 38, 3—10.

zu erwarten, deren angebliche formelle Verbesserungen mehr von der Sache ab, als, wie sie meinten, zuführten, und überhaupt zu der unmittelbar vorausgegangenen Philosophie nichts hinzufügten, als Allotria, d. h. zur Sache gar nicht Gehöriges, obwohl gerade die Bedeutung und das Verhältniß der Dimensionen eine Seite darboten, an der einer zeigen konnte, daß er die immanente Dialektik besitze und auf wirkliche Dinge anzuwenden verstehe, die sich nicht wie leere Begriffe nach Belieben hin- und herwenden lassen. Denn schon das Amphibolische dieser Bestimmungen, das im gemeinen Gebrauch sich zeigt und schon hier ohne principielle Entscheidung nicht abkommen läßt, würde auf eine dialektische Erörterung führen. Um nur einiges dieser Art anzuführen, so wird, wer an dem einen Ende einer Tafel sitzt, sich nicht besinnen, die Ausdehnung derselben von seinem bis zum entgegengesetzten Ende die Länge zu nennen, die Erstreckung von seiner Rechten zur Linken die Breite, die Erhöhung der Tafel über den Boden die Höhe; es scheint also, daß ihm Länge nur die größere, längere Ausdehnung bedeutet, nicht was nach wissenschaftlicher Bestimmung Länge ist, wenn, wie Aristoteles behauptet, das Oben Princip der Länge ist. Für die Dicke wird ihm nur die Höhe übrig bleiben, wie denn im Lateinischen Höhe (altitudo) sogar gewöhnlich für Tiefe gebraucht, und für Dicke allgemein auch Tiefe gesetzt wird. Bei einem Strom wird Länge insofern richtig gebraucht, als die Gegend, von wo er herkommt, zu der, nach welcher er hingeht, in der That sich wie oben zu unten verhält, Tiefe insofern, als in weiterer Bedeutung vorn ist, was wir von einem Gegenstand sehen, hinten, was uns verborgen ist. Nehmen wir aber wieder die Tafel vor, so wird, im Widerspruch mit dem Ersten, der, welcher an der langen Seite sitzt, etwa um zu schreiben, was er vorhin Länge nannte und ihm jetzt rechts und links ist, die Breite nennen; statt von Länge, was ein zu allgemeiner Ausdruck scheint, wird er nur von Höhe sprechen, die Tiefe wird ihm übereinstimmend mit dem gewöhnlichen Sprachgebrauch der Abstand seyn von der Seite, wo er sich befindet, zur entgegengesetzten. Hieraus erhellt, daß nach gemeinem Gebrauch nichts Festes und Sicheres in den Bestimmungen ist, indem sie je nach

der Stellung des Nebenden wechseln, und gleiche Verlegenheit, wo nicht größere, verursacht die Unterscheidung namentlich bei vierfüßigen Thieren; denn niemand wird, nach der Länge eines Pferds gefragt, anstehen, das Maß derselben von vorn nach hinten zu nehmen; aber nach Aristoteles ist diese Entfernung die Dicke, und wenn man dessen Bestimmung für die Länge annimmt, so müßte man entweder zwei Längen zulassen, oder Höhe und Länge unterscheiden, dann aber noch Breite und Dicke herauszubringen suchen, wonach dann statt drei vier Abmessungen herauskämen.

Aber wenn wir nun zurückgehen auf das, was unabhängig von der gegenwärtigen Untersuchung ein uns Feststehendes ist, daß der Körper ein Ganzes, in sich Vollendetes, die vier Principe Zusammenschließendes sey, so wird sich zwar der Uebergang zu den Dimensionen ohne Mühe finden, indem es schon die den Principen gegebene Folge und Stellung gegeneinander mit sich bringt, daß das erste durch seine Verbindung mit dem zweiten nicht bloß diesem verbunden, sondern auch dem dritten und durch dieses dem vierten vermittelt ist, was ebenso auch umgekehrt oder in absteigender Ordnung gelten muß, wodurch also drei Verbindungen entstehen, die im Materiellen, also Räumlichen, nur als ebenso viele Abmessungen erscheinen können; gleichwie denn auch in der That jede Abmessung sich als eine Verbindung (conjugatio oder *συζυγία*)[1] von zwei terminis erweist, oben und unten, rechts und links, vorn und hinten, womit der ganze Körper gegeben ist. Wenn es nun aber an die wirkliche Ableitung geht, wird sich der Anfang nicht ohne vorausgehende dialektische Erörterung finden lassen.

Denn es wird zwar jeder geneigt seyn zu antworten: die erste Dimension sey die Länge. Aber, wie schon bemerkt, ist dieß ganz unbestimmt. Denn die reine Linie ist das Maß jeder Entfernung, also auch jeder Abmessung. Der Sinn der Frage ist, welche termini die der ersten Verbindung sind, ob oben und unten, oder rechts und links, oder vorn und hinten. Nun kommt aber hier noch ein anderes in Betracht, daß nämlich in jeder Verbindung das eine gegen das andere als das

[1] De Anim. Inc. c. 2, p. 128, 12.

Vorzügliche, ja wie Aristoteles sagt als das Bessere geachtet ist, das Obere gegen das Untere, das Rechte gegen das Linke, das Vordere gegen das Hintere. Aristoteles verschärft dieß noch, indem er nur eben dieses, was in jeder als das Edlere gilt, als Princip bestimmt[2], gegen welches das andere sich dann nur als Materie, beziehungsweise nicht Seyendes oder Leidendes verhalten kann[3]. Nun möchte aber leicht auch zwischen den Verbindungen selbst ein ähnliches Verhältniß seyn, und je die folgende dadurch entstehen, daß in ihr die vorhergehende zur Materie, zum relativ nicht Seyenden wird. Das Kennzeichen der ersten Dimension wäre demnach, daß hier beide Verbundene Principe wären, wenn auch nicht gleichgeltende, sondern das eine dem andern unterthan. Fragen wir aber, in welchen von den Verbundenen am meisten Principhaftes sey, so werden wir nicht vermeiden können zu sagen, daß am meisten rechts und links das Ansehen von Principen haben. Denn die Pythagoreer z. B., welche den Urgegensatz auf so verschiedene Weise auszudrücken versucht haben, als Grenze und Unbegrenztes, als Gerades und Krummes, als ungerade und gerade Zahl[4], haben das minder Gute dem Besseren nie als Unteres dem Oberen, oder als Hinteres dem Vorderen, wohl aber als Linkes dem Rechten entgegengesetzt. Aristoteles tadelt sie zwar, daß sie allein diese beiden (Rechtes und Linkes) Principe genannt, die vier andern aber, die um nichts weniger principähnlich seyen (weiterhin meint er sogar, sie seyen noch eigentlicher als jene so zu nennen), daß sie diese ausgelassen[5]. Allein er selbst

[1] *τὸ βέλτιον καὶ τὸ τιμιώτερον.* De Part. Anim. III, 3 extr.

[2] *ἕκαστον (τῶν τριῶν) οἷον ἀρχή τις ἐστίν, — τὸ μὲν ἄνω τοῦ μήκους ἀρχή, τὸ δὲ δεξιὸν τοῦ πλάτους, τὸ δὲ πρόσθεν τοῦ βάθους.* De Coelo II, 2.

[3] *ἀεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος, καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης.* De Anim. III, 5.

[4] Metaph. I, p. 17.

[5] *Διὸ καὶ τῶν Πυθαγορείων ἄν τις θαυμάσειε* (weiterhin heißt es: *δίκαιον, αὐτοῖς ἐπιτιμᾶν*), *ὅτι δύο μόνας ταύτας τὰς ἀρχὰς ἔλεγον, τὸ δεξιὸν καὶ τὸ ἀριστερόν· τὰς δὲ τέτταρας παρέλιπον οὐδὲν ἧττον κυρίας οὔσας* (weiterhin: *τὰς κυριωτέρας*). De Coelo II, 2 (p. 38, 11 ss. 25 ss.).

hütet sich sonst, das Untere oder das Hintere Princip zu nennen, und gewiß haben diese beiden weniger Anspruch so zu heißen, als das Linke, weil dieses weniger als sie materiell bedingt ist. Und nicht auf die Autorität der Pythagoreer, auf eine weit ältere, die des Instinktes, der in der Bildung der Sprache gewaltet, gründet es sich, wenn wir behaupten, daß der Gegensatz zwischen links und rechts der schärfste, und schärfer sey, als der von oben und unten, vorn und hinten. Dieß beweist die allgemeinere Anwendung desselben. Denn der schärfste Gegensatz ist doch zwischen dem was wir wollen und was wir nicht wollen, nicht zwischen dem was wir mehr und dem was wir weniger wollen; wir nennen aber unbedingt das was wir wollen das Rechte in der Redensart: das ist mir recht, was wir nicht wollen das Unrechte und selbst das Linke, wie in der Redensart: er hat es links, d. h. gegen unsern Willen, genommen. Und ganz das gleiche Verhältniß ist ja nun zwischen den beiden Principen, welche allein, wie es schließlich von selbst sich versteht, den ersten Gegensatz wie die erste Verbindung bilden können. Denn das erste Princip verhält sich nach unserer Bestimmung zu dem zweiten als Objekt der Negation durch dasselbe, aber eben um negirt, um als das nicht seyende in die Potenz zurückgesetzt zu werden, muß es seyn, es ist also nicht an sich das Linke, sondern wird als solches erst gesetzt, und daher an sich nicht weniger Princip als das zweite. Daß also auch das Linke gegen das Rechte das Zurückgesetzte, Geringere, weniger Edle sey, braucht nicht geleugnet zu werden. Aber daß es im Uebrigen nicht ebenso zum Rechten sich verhalten könne, wie sich das Untere zu dem Oberen, das Hintere zu dem Vorderen, würde schon aus der materiellen Differenz erhellen, die zwischen oben und unten in der Pflanze ist (hier Wurzel, dort Blüthe), oder zwischen Vorderem und Hinterem im Menschen, während z. B. das linke Auge ganz genau was das rechte ist, bei einzelnen oft sogar schärfer sieht.

Aber eben diese vollkommene materielle Indifferenz, die wenigstens im Aeußeren des Thiers zwischen der rechten und linken Seite wahrgenommen wird, drängt uns nun zu einem weiteren Schritt: eben diese Gleichheit fordert ein höheres Princip, das zwischen gleichen Ansprüchen

entscheidet, und da im Gegenstand selbst nichts ist, das einen Ausschlag gäbe, wie aus absoluter Macht das Rechte zum Rechten, das Linke zum Linken bestimmte; und wir können nach dieser Wendung wahrhaft gleichsam froh seyn, daß uns unabhängig von derselben und zum voraus ein impartiales, sich gegen beide Principe gleich verhaltendes Princip sich als nothwendig ergeben hat, das, nachdem es in einer völligen Ausgleichung beider seinen Zweck erreicht, sich in seiner Erhabenheit über beiden durch zwei parallele Bildungen verwirklicht, wodurch bei vollkommener materieller Gleichheit das formelle Recht eines jeden, sein Recht als Princip, jedem erhalten und bewahrt ist, indem, wo kein materieller Unterschied mehr ist, doch noch der principhafte bleibt, wenn auch als ein bloß formeller. Oder wie anders könnten wir denken jenes Wunder zu begreifen, das Wunder der durchgängigen symmetrischen Bildung, zumal der höheren, nicht mehr bloß materiellen Zwecken dienenden Organe, der Bewegungs- und Sinneswerkzeuge, gleichwie des Gehirns; wobei selbst Aristoteles uns verläßt; denn „beides (das Rechte und Linke) suche das sich Gleiche“[1] (so lautet die Erklärung) heißt doch in Wahrheit nichts sagen. Jedoch einzusehen, daß es kein Rechtes und Linkes ohne ein Höheres gäbe, bedarf es dieses Abstruseren nicht einmal; denn schon bloß räumlich, z. B. in der vorhin verzeichneten Figur (die wir als das abstracte Schema alles Körperlichen wohl zu Grunde legen können) ist in der Linie a b rechts und links bloß potentia oder, wenn man will, für uns vorhanden; daß es wirklich und im Gegenstand selbst sey, muß in diesem ein Bestimmendes angenommen werden, gegen welches das Rechte das Rechte, das Linke das Linke ist. Dieses Bestimmende muß außer a b liegen, und kann nur das Höhere in c seyn, und so sehen wir uns denn dahin geführt, dem Aristoteles beizustimmen, wenn er sagt: das Princip der Länge, das Oben sey eher als das Rechte, nämlich, wie er wohlbedacht hinzusetzt,

[1] *Τοῦ μὲν οὖν τὴν φύσιν τῶν σπλάγχνων* (wovon er gerade gesprochen hatte und zu denen auch das Gehirn gehört) *διφυῆ εἶναι, αἴτιον τὸ δύο εἶναι τὸ δεξιὸν καὶ τὸ ἀριστερόν· ἑκάτερον γὰρ ζητεῖ τὸ ὅμοιον.* De Part. Anim. III, 7 (pag. 68, 21 ss.).

dem Werden[1], d. h. doch unstreitig der Wirklichkeit nach, womit demnach nicht ausgeschlossen ist, daß die Breite potentia (*δυνάμει*) vorausgehe, und auf solche Weise seyend, das Unten sey, welches zur Verbindung mit dem Obern nur gelangt, indem es den Gegensatz, die erste Zweiheit, hervortreten läßt, sich zur wirklichen Breite macht, um sich mit dem Dritten (dem Oberen) zu verbinden und in ihm, wie wir gesehen, zwar nicht die Zweiheit, aber den (materiellen) Gegensatz aufzuheben.

Somit hat uns der bisher bloß dialektische Weg erst auf den wahren Anfang geführt, auf den Anfang der Entwicklung selbst, deren Voraussetzung das Unten ist, und fragt man, wodurch dieses Element vorausgegeben sey, so ruft uns die Frage nun schon Erkanntes zurück, jenen Schlag, der die Idee in Materialität versenkte, welche nun erst aus dieser aufstrebt und sich wieder aufbaut zum Ganzen, das erst Bild der Idee ist, zum Körper — zunächst indem sie die beiden allein eigentlich entgegengesetzten Principe auseinander treten läßt. Dieses Unten ist also eins mit der sogenannten ersten Materie, dem in allem Körperlichen verborgenen und ihm fortwährend zu Grunde liegenden primum subjectum (*πρῶτον ὑποκείμενον*), eins mit jenem relativen nichts oder nicht Seyenden, aus dem alles wird, jenem Zufälligen, das allem aus ihm Gewordenen den Charakter der Vergänglichkeit ertheilt, dem schwer Faßlichen allerdings, weil eben nur als Ausgangspunkt zu fassen, aber darum nicht Unbegreiflichen, denn ein Unbegreifliches ist es nur denen, die es als ein Ursprüngliches ansehen, während es uns ein Begriffenes, weil Abgeleitetes ist. Im Verlauf dieser ganzen Entwicklung hat an verschiedenen Stellen die Materie verschiedene Bedeutungen, die selbst Platon und Aristoteles nicht auseinander halten, und die darum ihre Lehre verdunkeln. An der gegenwärtigen Stelle ist nur von der zufälligen Materie die Rede; hier ist sie nicht Princip, sondern nur Moment, Moment, das nur der erste Ansatz zur körperlichen Erscheinung ist.

[1] *πρότερον ἂν εἴη τὸ ἄνω τοῦ δεξιοῦ κατὰ γένεσιν, ἐπεὶ πολλαχῶς λέγεται τὸ πρότερον.* De Coelo II, 2 (p. 38, 21). Im nächst Vorhergehenden (19) unbestimmt: *τὸ μῆκος τοῦ πλάτους πρότερον.*

Die erste natürliche Bewegung des zur Materialität Herabgesetzten ist die Wiederaufrichtung zu Principien, wodurch eben die Dimensionen entstehen. Ueberlegen wir hiebei, daß jenes Unten nichts ist als Negation aller Erhebung, daß es seiner Natur nach das Liegende, was ja auch schon in den von ihm gebrauchten Ausdrücken (subjectum, *ὑποκείμενον*) enthalten ist, und daß ebenso die horizontale Dimension, die Breite, nichts anderes ist als das Gegentheil alles Verticalen, Aufgerichteten, so kann es nicht auffallen, wenn wir sagen: jenes Untere sey nichts anderes als die Breite selbst, die Materie der Breite, die Breite also in ihrer Unbegrenztheit, wo sie noch nicht wirkliche und begrenzte, d. h. Dimension ist. In diesem potentiellen Sinn also ist die Breite das Erste, allem Vorausgehende. Die erste Bewegung aber ist die nach oben, aber das Oben ist dem Unten nicht erreichbar, ohne daß die entgegengesetzten Principe sich trennen oder zweien; die Bewegung nach oben also ist das Wesentliche, die Zweiheit, mit ihr die Breite, die wirkliche Breite, das Mitentstehende, Accidentelle, das nur im Obern sein Bestimmendes und Begrenzendes hat, wie denn Aristoteles deßwegen sagt: das Oben sey von der Natur des Bestimmten, *τοῦ ὡρισμένου*, des Eidos, das Unten von der Natur der Hyle, also des Unbestimmten, Dyadischen [1]. Was nach der Seite geht, ist nur um das Oben und Unten [2], also von ihm getragen. Die verticale Richtung allein hat active, geistige Bedeutung, die Breite bloß passive, materielle. Die Bedeutung eines menschlichen Körpers bestimmt sich mehr nach seiner Höhe als nach der Breite. Die erste Dimension (die Höhe) ist die der Differenz, die zweite die der Indifferenz und der Gleichgültigkeit, d. h. der Materie.

Die materielle Natur der Breite ist selbst im uneigentlichen Gebrauch des Worts noch erhalten. Wir nennen einen Vortrag breit, wenn das Materielle überwiegt; tiefer steht, was sich in keiner Weise

[1] *Ἔστι δὲ — τὸ μὲν ἄνω τοῦ ὡρισμένου, τὸ δὲ κάτω τῆς ὕλης* (voraus geht: *φαμὲν δὲ τὸ μὲν περιέχον εἶναι τοῦ εἴδους, τὸ δὲ περιεχόμενον τῆς ὕλης*). De Coelo IV, 4 extr.

[2] *Τὸ γὰρ εἰς τὸ πλάγιόν ἐστι τὸ περὶ τὸ ἄνω καὶ τὸ κάτω.* De C. II. 2. Schelling V. 40.

darüber erhebt: platt nennen wir, worin kein acumen, keine Höhe, flach, worin keine Tiefe ist. In den Bildungen der unorganischen Natur herrscht im Ganzen die Breite vor. Entstehen sie alle durch eine in die Höhe strebende Kraft, die sich aber in der Regel nur dadurch befriedigt, daß ihr Fläche über Fläche, Schichte über Schichte zu setzen verstattet ist, und sind diejenigen, in welchen die verticale Richtung über die horizontale siegt, nur als Ausnahmen zu betrachten? Dieß sind Fragen, deren Beantwortung wir der Zukunft überlassen. In den organischen Naturen werden wir unten nennen, nicht was räumlich, sondern was seiner Natur nach es ist, nämlich was Rechtes und Linkes nur noch potentiâ oder doch weniger ausgesprochen enthält. Aristoteles schon bemerkt, wie das Doppelgestaltige (τὸ διφυές), das bei den Gehirn- und den Sinnesorganen offenbar ist, bei den tiefer liegenden Eingeweiden zweifelhaft und dunkel sey, wenn es gleich im Grunde allen zukomme. Er beruft sich auf die rechte und linke Kammer des Herzens, auf die Lungen, deren Lappen bei den eierlegenden Thieren so weit voneinander abstehen, daß sie für zwei Lungen gelten können; die Nieren seyen entschieden doppelt; wegen Leber und Milz könne man zweifeln: wo letztere vorkomme, könne man sie als eine unrechte oder unächte Leber ansehen[1]; wo sie die Natur entbehrlich finde, sey dennoch eine ganz kleine, gleichsam nur des Zeichens wegen; aber die Leber für sich sey augenscheinlich doppelt, der größere Theil rechts, der kleinere links[2]. Aristoteles kommt hier gewissermaßen in Widerspruch mit sich selbst, wenn er auch in bloß unfreiwilliger Bewegungen fähigen Organen diesen Gegensatz anerkennt, von den Pflanzen aber behauptet, daß in ihnen nur oben und unten, nicht rechts und links; was einer gewissen Einschränkung bedürfen möchte, indem das unstreitig spiralförmige Wachsthum der Pflanzen wie das in neuester Zeit beobachtete Gesetz der Blattstellung zeigen möchten, daß rechts und links in den Gewächsen für die Natur allerdings vorhanden sind, wenn auch nicht für uns.

[1] *Δόξειεν ἂν οἷον νόθον ἦπαρ εἶναι ὁ σπλήν.* De Part. Anim. III, 7.
[2] De Part. Anim. III, 7.

Die freiwillige Bewegung aber kommt nicht mit rechts und links überhaupt, sonst müßte sie auch da seyn, wo dieser Gegensatz, wie in den vorhin bezeichneten Organen, nur gleichsam figürliche Bedeutung hat. Freiwillige Bewegung ist nur mit dem Eintritt der höhern Potenz, die über die beiden Principe, das nach außen und das nach innen wirkende, frei verfügt, und nach seinem Gefallen Bewegungen hervorbringt. Zur Freiheit der Bewegung gehört auch die Freiheit in Beziehung auf die Richtungen derselben, welche z. B. im Schwindel, den man sich zuzieht durch anhaltende Bewegung um seine Axe in Einer Richtung, verloren geht. Wie im Princip der freien Bewegung selbst, scheinen auch im Gehirn die verschiedenen Richtungen so gleich gewogen, daß angeblich, wenn der Pons Varolii nach einer Seite verletzt wird, das Thier nach dieser Seite in drehende Bewegung geräth, die nicht eher aufhört, als bis die andere Seite gleicherweise verletzt ist [1]. Eine völlige Verwirrung der Richtungen soll entstehen, wenn ein kleinerer oder größerer Theil des kleinen Gehirns hinweggenommen wird, etwas ganz Widernatürliches aber sich ereignen, wenn das verlängerte Mark, dessen völlige Zerstörung vollkommene Lähmung zur Folge hat, verletzt wird. Denn in diesem Falle sollen Thiere sich rückwärts bewegen, Vögel sogar rückwärts zu fliegen versuchen, eine Bewegung, die nach Aristoteles gegen die Natur ist [2]. Denn zu den verschiedenen Abmessungen gibt Aristoteles der freien Bewegung folgende Verhältnisse: von oben leitet sie sich ab, die rechte Seite hat die Initiative und darin ihren Vorzug vor der linken, die mehr bewegt wird, als bewegt [3]; nach dem Wovon und Woher kommt das Wohin in Betracht, und naturgemäß geht alle freiwillige Bewegung nach vorn.

Wir sehen uns hier auf den dritten Unterschied, und damit dem Gang dieser Entwicklung gemäß auf das vierte Princip, die Seele

[1] Man vergl. hiezu Valentin, Grundriß der Physiologie des Menschen. Braunschweig 1850. §. 2019, und zu dem gleichfolgenden den §. 2021.

[2] *Μηθενὶ φυσικὴ ὑπάρχει κίνησις εἰς τὸ ὀπισθεν.* De Anim. Inc. c. 6.

[3] *ἐστὶν αὐτὴ (ἡ οὐσία) καὶ ὡς ἡ κινοῦσα καὶ ὡς τὸ τέλος.* De Part. An. I, 1 (6, 7 ss.).

geführt. Wie dieser Unterschied auch in den unbeseelten Körpern dennoch der Form nach sey, scheint im Vorhergehenden hinlänglich erklärt. Auffallen kann aber, wie er in besondern Bezug mit der Seele gesetzt wird, da zu den beseelten Wesen doch auch die Pflanzen gerechnet werden, in denen die Unterscheidung wie die von rechts und links nur eine zufällige ist. Dieß Bedenken führt darauf, daß die Seele nicht in allem Organischen oder überhaupt Beseelten gleicherweise erscheint. In allem Organischen ist die Seele selbst, aber sie ist eine andre im Anfang, eine andre im Ende. Sie ist das Treibende, aber ebensowohl das Ziel, die Ursache der Bewegung, wie der Zweck [1]. Allem Organischen einwohnend gelangt sie doch nicht sofort dazu, auch *als* Seele gesetzt zu seyn. Dieses ist erst im Ende. Fragen wir, wann sie am meisten Seele seyn wird. Nach allem Vorhergegangenen offenbar, wenn das Materielle ganz dem Seyenden d. h. dem eigentlich Intelligibeln, dem Ursprünglichen *νοητὸν* gleich geworden, zu dem sie dann nothwendig selbst als intelligent sich verhält. Die intelligente Seele also ist das *Ziel*. In andrer vielleicht näher treffender Wendung: die Seele wird um so mehr Seele seyn, je mehr das, dem sie das Wesen ist, zu dem sie das Verhältniß des es seyenden hat, dem Seyenden gleich ist. Das Seyende aber ist die Materie aller Dinge und insofern gleich allen Dingen. Um so mehr Seele also wird die Seele seyn, *je mehr* sie, wie Aristoteles sagt, *auf gewisse Weise alle Dinge ist* [1]. Auf gewisse Weise, nämlich durch das, zu dem sie sich als das es seyende verhält. In diesem Sinne alle Dinge ist sie schon überhaupt, indem sie eine Welt *außer* sich weiß, und dieß gehört schon zu der freien Bewegung, in der sie etwas außer sich zum Ziel hat. Dagegen am wenigsten Seele, und daher nur gleichsam Seele in potentiâ wird sie da seyn, wo sie bloß mit *sich* beschäftigt, erst sich selbst *als* Seele hervorzubringen hat, indem sie der Seele *als solcher* erst die Werkzeuge und Sitze bereitet, wobei diese also wohl als Endursache, nicht aber als wirkende sich verhält, und die wirkende bloß als werkzeugliche

[1] *ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι πάντα.* De Anim. III, 8 inc.

(organiſche) Seele erſcheint, die ausſchließlich mit dem Materiellen und Körperlichen beſchäftigt, ebenſowohl in den Pflanzen als in den Thieren iſt. So erſcheint demnach die Seele auf verſchiedenen Stufen als eine verſchiedene. Dieſe Unterſchiede der Seele machen die Unterſchiede der lebenden Weſen, je nachdem ihnen nur die eine Seele, die unterſte, oder alle einwohnen [1]. Die erſte Seele iſt die bloß werkzeugliche, die Ariſtoteles die wachsthümliche oder ernährende nennt [2]. Welche die nächſt höhere ſey, kann zweifelhaft ſcheinen. Ariſtoteles ſagt: die empfindende, weil manche Thiere ſich nicht frei bewegen (mit ſichtbarer Ortsveränderung nämlich), denen doch Empfindung (die dumpfſte freilich) nicht abzuſprechen ſey. Allein man muß auch hier potentia und actus unterſcheiden. Potentiâ iſt die bewegende Seele eher als die empfindende, ſchon darum weil ſie von dieſer beſtimmt wird, dieſe aber die beſtimmende iſt. Auch darum könnten wir die empfindende Seele nicht unter die bewegende herabſetzen, weil ſie die unmittelbare Stufe zur intelligenten, ja richtiger würden wir ſagen, weil die intelligente von ihr gar nicht auszuſchließen iſt. Das wahre Verhältniß zeigt ſich aber auch darin, daß bei dem Thier alle die Bewegung beſtimmenden Organe, wie Rückenmark, verlängertes Mark, kleines Gehirn der Rückſeite, die Sinneswerkzeuge der Vorderſeite angehören, jene alſo gegen dieſe wie in die Vergangenheit zurückgeſetzt erſcheinen, was nur möglich, wenn die bewegende wie die wachsthümliche Seele die vorausgehende, die ſenſitive aber die folgende und höhere iſt. Gleichwie alſo der Eintritt der bewegenden Seele durch die vollkommene Gleichheit von rechts und links vermittelt iſt, ſo der Eintritt der als ſolchen geſetzten d. h. der ſenſitiven und intellectiven Seele durch den Unterſchied von vorn und hinten. Die drei Principe, zu denen auch das zur Ruhe und Bewegung beſtimmende gehört, bilden zuſammen nur wieder das Seyende in materiellem Sinn; damit die ganze Idee erreicht ſey, muß dieſes

[1] *ὅτι ἐνίοις μὲν τῶν ζώων ἅπανθ' ὑπάρχει ταῦτα, τίσι δὲ τίνα τούτων, ἑτέροις δὲ ἓν μόνον, τοῦτο ποιεῖ διαφορὰς τῶν ζώων.* De Anim. II, 2 (p. 25, 25 ss.).

[2] *Τὸ μὲν τρέφον ἐστὶν ἡ πρώτη ψυχή.* De An. II. 4.

Materielle (in unserm abstracten Schema abc) gegen das immaterielle Seyende (d = a°) zurücktreten, zum posterius werden, wodurch die dritte und letzte Dimension des Körperlichen ihre eigentliche Bedeutung erlangt hat.

Wenn so die drei Abmessungen erst in dem Thier zu wirklichem Inhalt gelangen, so erklärt sich hieraus ein bekanntes Wort Platons, das Aristoteles nur aus seinen eignen *περὶ φιλοσοφίας* benannten Büchern, bruchstücklicher als wir wünschten, anführt. Denn offenbar ist in demselben, nicht wie neuere Deuter gewollt, vom Weltganzen, sondern wirklich nur vom Thier die Rede. Das Thier selbst lasse Platon aus der Idee des Einen — was wir früher die ganze Idee genannt haben [1] — und der ersten Länge und aus Breite und Tiefe, die andern Körper aber entsprechender oder ähnlicher Weise entstehen. Nur entsprechender Weise, weil in ihnen alles, was das Thier auszeichnet, nur uneigentlicher Weise ist. Das Thier selbst wird gegen die andern Körper gleichsam als Urbild angesehen; daher der Ausdruck, in welchem sich die gelehrte Einbildungskraft jener Ausleger ein neuplatonisches Selbstlebendes (Ur-Lebendes), *αὐτόζωον*, vorspiegelt, dergleichen allerdings nur die Welt seyn könnte. Die Art der Verbindung (*τὸ μὲν — τὰ δέ*) weist auf einen gemeinschaftlichen Begriff hin, welcher hier nur der des Körpers seyn kann [2].

Zu ihrem vollkommenen Ausdruck indeß gelangt die dritte Unterscheidung erst im Menschen, weil in den vierfüßigen, vielfüßigen und fußlosen Thieren vorn und hinten mit der Länge zusammenfällt, oben und vorn also nicht voneinander abgesetzt, sondern in derselben Linie sind [3], wodurch die anfänglich erwähnte Schwierigkeit entsteht. Alles

[1] s. S. 436.

[2] Die griechischen Worte (de Anim. I, 2) lauten: *ὁμοίως δὲ καὶ ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας λεγομένοις διωρίσθη, αὐτὸ μὲν τὸ ζῶον ἐκ τῆς τοῦ ἑνὸς ἰδέας καὶ τοῦ πρώτου μήκους καὶ πλάτους καὶ βάθους, τὰ δ' ἄλλα ὁμοιοτρόπως.* — Weil nicht zu sehen, was es außer der Welt anderes geben könnte, müssen die Erfinder dieser Auslegung die Worte *τὰ δ' ἄλλα ὁμοιοτρόπως* auf das Folgende beziehen. So schon Simplicius, dessen gezwungene Erklärung bei Brandis zu sehen, Diatr. p. 57, not. 40.

[3] *ἐπὶ τὸ αὐτό.* De Anim. Inc. c. 6.

kommt aber in Ordnung, sowie man sich das Thier aufgerichtet, die horizontale Wirbelsäule als vertical denkt. Wenn wir daher die Abmessungen im Widerspruch mit der gegebenen Lage benennen, als Länge z. B. was dieser zufolge die Dicke heißen sollte, so geschieht dieß nur, indem wir das Rechte vorausnehmen und schon bei der Benennung das, was seyn soll, zu Grunde legen; denn der Intention nach verhält es sich allerdings so, daß, was wir die Dicke nennen müßten, die Länge ist, und ebenso mit dem Uebrigen.

Auch bloß als Körper angesehen ist also der menschliche der ausgesprochenste, der vollendete Körper, der in allen gewollte, dem alle als ihrem Ziel zustreben.

„Oben und unten, so drückt sich Aristoteles aus [1], hat alles, was lebt, denn es ist auch in den Gewächsen. Alles aber, was nicht bloß lebt, sondern auch Thier ist, alles dieses hat das Vorn und das Hinten. Denn Empfindung hat alles der Art, nach dieser aber bestimmt sich das Vorn und das Hinten. Denn da, wo von Natur die Empfindung ist und woher sie jedem kommt, das ist vorn, was jenem entgegengesetzt, hinten" [1].

Im Allgemeinen weiß man, daß den Thieren das Vordere, d. h. das Untere, empfindlicher ist, als das Hintere, scheinbar Obere. Im Vordern selbst aber ist wieder oben und unten, das Oberste desselben das Haupt, Sammelplatz der edelsten Sinne, unter welchen dem, welcher die meiste und bestimmteste Erkenntniß verschafft, dem Gesicht [2], die oberste Stelle angewiesen ist, doch treten die Augen noch in Höhlen zurück, mehr nach hinten, während das Werkzeug des Geruchs, wie durch das ganze Thierreich der entsprechende Nerv, am meisten nach vorn geht. Soll man in dieser besondern Stellung etwa einen Bezug auf Zeitunterschiede annehmen? Dürfte man sagen, das Gesicht sey der eigentliche Sinn für die Gegenwart (Seher heißt, wem die Zukunft Gegenwart), der Geruch für die Zukunft, nämlich die Verdunstung und

[1] Ibid. c. 5.
[2] Metaph. I, 1.

Auflösung der Dinge, wobei Geruch und Geschmack sich wieder wie Potenz und Actus verhalten können [1], indeß der Sinn, der eigentlich immer nur Vergangenes vernimmt und durch den wir zuletzt allein mit der Vergangenheit zusammenhangen, am meisten nach hinten ist? Wir lassen dieß dahingestellt, diese Unterschiede können in der Hauptsache nichts ändern. Indeß ist der aristotelische Satz zu eng ausgedrückt. Denn der principiellen Bedeutung nach hat das Vordere Bezug auf die Seele, und Hauptsitz der Empfindungen hat es zugleich die Bestimmung, als menschliches Angesicht von Seele und Geist durchleuchtet zu werden [2].

[1] Ohngefähr in dem Sinn, wie Aristoteles sagt: *ἐστιν ἀτμὶς δυνάμει οἷον ὕδωρ.* Meteorol. I, 3 (p. 6, 11).

[2] „Denn auch die Sinnesempfindung ist ja noch nicht das Höchste, und der aristotelische Satz offenbar zu eng ausgedrückt. Das Vordere kommt mit der Seele, und ist nicht der bloße Sitz der Sinnesorgane, sondern der Seele und damit des Geistes. Was ist das Hinterhaupt, so bedeutend sonst, gegen das seelenvolle, für alle Bewegungen durchsichtige Gesicht? Wie in der Region, die über die Empfindung hinausreicht, die Functionen sich vertheilen, wissen wir nicht, und werden uns auch grausame Versuche, an denen man sich kaum erfreuen könnte, selbst wenn ihre Ergebnisse die glänzendsten wären, kaum lehren. Eine Stufenfolge ist indeß auch hier, der Empfindung am nächsten wohl die Vorstellung, und wenn die Macht, welche die großen Sinneneindrücke in Vorstellungen erhebt, in diesen, wie Aristoteles sagt, die reinen Bilder, Ideen der Gegenstände ohne deren Materie, zurücklässt [1], so liegt darin schon ein Vorspiel des Verkehrs der Seele mit den reinen Principen, und daß an der Grenze des organischen Lebens das Materielle zum Immateriellen sich aufheben kann. Zum Werkzeug der reinen, freien Betrachtung (dem Nächsten über der Vorstellung) scheint nur geeignet, was selbst ohne alle Empfindung ist, wie in ihrem äußersten Umkreis die obersten und vordersten Theile des Gehirns, wenn nämlich gewissen Versuchen zu trauen. Aber eben diese scheinen auch der Sitz des physischen Processes zu seyn, den man sich mit dem Denken nothwendig verbunden denken muß, schon darum, weil, wie Aristoteles sagt, der Act des denkenden Schauens (der *θεωρία*), der bei Gott ein beständiger, für uns nur ein Zustand ist, der uns stets nur auf kurze Zeit zu Theil wird und nicht auf immer zu Theil werden kann [2]. Denn offenbar setzt dieß ein Princip voraus, das stets

[1] De anim. II, 12 m.: *ἡ μὲν αἰσθησίς ἐστι τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης· οἷον ὁ κηρὸς τοῦ δακτυλίου ἄνευ σιδήρου καὶ τοῦ χρυσοῦ δέχεται τὸ σημεῖον.* Ebenso III, 2 mit dem Zusatz: *δι' ὃ καὶ ἀπελθόντων τῶν αἰσθητῶν, ἔνεισιν αἱ (αἰσθήσεις καὶ) φαντασίαι ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις.*

[2] *ἡμῖν μὲν ἀδύνατον (τὸ ἀεὶ οὕτως εἶναι).* Metaph. XII, 7.

Wir sehen uns hiemit auf die erscheinende Seele überhaupt geführt, und zugleich auf die Folge, welche für die Seele mit dem Verfehlen ihres Zieles verbunden ist. Denn, wenn die Seele nicht unabhängig von dem, zu dem sie sich als Seele, als das es seyende verhält, zu denken, dieses aber in das physisch Materielle herabgesetzt ist, so wird die Seele, ohne darum das Verhältniß des es seyenden, also gegen es Immateriellen aufzugeben, ihm in das (zufällig) Materielle zu folgen nicht umhin können. Statt Gott anzuziehen und gegen ihn Potenz zu seyn, wird sie nun dem Princip der Selbstheit unterworfen, gegen dieses in Potenz gesetzt. Sie sehen: es ist eine rein formelle Folge unserer ganzen Entwicklung, daß die Seele, die gegen das Materielle oder Seyende reiner Actus ist, gegen das neue unversehene Princip, den Geist, selbst materielle Natur annimmt, und es ist gerade hier, daß der Grundsatz des Widerspruchs die positive Seite, vermöge welcher erst er Grundsatz der Wissenschaft heißen könnte, am meisten und augenscheinlichsten hervorkehrt. Von jener Seite hat er eben den Sinn,

nach gewisser Zeit der Wiederherstellung bedarf. Erinnern wir uns hiebei, daß der letzte Grund alles Materiellen ein Princip ist (B), das seiner Natur nach der Umwendung ins nicht Seyende, also ins Immaterielle fähig ist, so wird es diese Fähigkeit seyn, die sich im Schlaf wiederherstellen muß — im Schlaf, mit dem, zwar nicht die Empfindung [1], aber das Denken völlig erlischt —, wie es unstreitig eben diese Fähigkeit ist, deren Mangel oder Schwäche den Blödsinn verursacht. Die Spuren gleichsam dieses das Denken begleitenden, die Materie völlig aufhebenden Processes möchten auf der obersten Fläche des Gehirns die Linien seyn, welche nicht von der symmetrisch bildenden Hand der Natur, sondern von einer freieren Hand gezogen zu seyn scheinen, die Windungen, deren Mannichfaltigkeit und Verwicklung im Thier zunimmt mit der Annäherung zum Menschen, im Menschen größer ist nach dem Vorzug der Race, nach dem Alter und der größeren Arbeit seines Geistes. In der That keine der verschiedenen künstlichen Hypothesen, weder der Occasionalismus, noch die vorherbestimmte Harmonie, sind noch für uns, so wenig als der Unsinn, daß die Materie denken könne". (Diese Fortsetzung stand auf einem vom Text ausgeschlossenen, jedoch dem Manuscript beigelegten Blatt. Wahrscheinlich wollte der sel. Verf. bei der Herausgabe selbst, die ihm nicht mehr vergönnt war, das hier Gesagte noch in Ueberlegung nehmen; ein Definitives war es ihm also nicht; es ist aber so merkwürdigen Inhalts, daß ich es nicht weglassen zu dürfen glaubte. D. H.)

[1] De generat. Animal. V. 1 (p. 303, 17).

daß, was gegen ein Vorausgegangenes positiv und als Actus sich verhielt, gegen ein Nachfolgendes negativ oder bloß potentiell sich verhalten kann. Jenes Verhältniß der Seele zum Geist aber wird sich uns erst völlig aufschließen, wenn wir bis zu diesem vorgedrungen sind. Zuerst haben wir das Gebiet der ins Materielle herabgesetzten Seele auszumessen. Daß also die Seele, inwiefern sie diesen vergänglichen Körper aufbaut und erhält, oder ihn bewegt, oder durch ihn empfindet, kurz, daß die wachsthümliche, die bewegende und die sinnlich empfindende Seele ganz der physischen Betrachtungsweise anheimfalle, wird man wohl zugeben [1]. Aber Aristoteles setzt über diese noch die noetische oder intellective Seele, bei welcher es nöthiger seyn wird zu verweilen.

Man würde sehr irren, unter der noetischen Seele zu verstehen, was in der gemeinen Rede, wenn man den unterscheidenden Charakter des Menschen vom Thier ausdrücken will, die vernünftige Seele (anima rationalis) genannt wird. Dem Aristoteles wenigstens ist die noetische so wenig unabhängig von der Materie als die ernährende, und im Thier, das doch nichts weniger als sinnlos, sondern in seiner Weise meist vernünftiger handelt als der Mensch, nicht weniger wirksam als im Menschen, dem man oft genug in dem Fall ist, im Widerspruch mit der gewöhnlichen Rede, eher einen vernünftigen Leib als eine vernünftige Seele zuzugestehen. Vernünftig, wenn man von dem Ausdruck nicht lassen wollte, könnte die Seele diesem Theil nach nur insofern heißen, als sie gleich der Vernunft das Intelligible (τὸ νοητόν) begreift, nicht das schlechthin Intelligible (das Uebersinnliche), das die Vernunft selbst berührt, aber doch das Intelligible, das in den sinnlichen Dingen ist. Die Seele ist intelligent, weil das Seyende ihr Angebornes ist, von dem sie nicht lassen kann, und das sie darum, wie es verändert seyn möge, auch im Veränderten immer sieht und wiederherstellt; denn

[1] *Περὶ ψυχῆς, ὅση μὴ ἄνευ τῆς ὕλης ἐστὶν, θεωρῆσαι, τοῦ φυσικοῦ.* Metaph. VI, 2 (p. 122, 23). Dem Philosophen freilich kommt es zu, zu zeigen: 1) wodurch die Seele zum Physischen herabgesetzt ist, und 2) wie weit dieses von der Materie Abhängige geht, und wo es seine Grenze hat.

nur so verwandelt sie dieses, das ein Materielles ist, für sich (für ihre Vorstellung) in ein Geistiges und Immaterielles. Weil die intellective Seele an das Sinnliche gebunden, könnte man sie einem neuern Sprachgebrauch gemäß etwa die verständige nennen, nur nicht den Verstand (wenigstens nicht ohne einschränkendes Beiwort); denn den Verstand können wir uns nur als freithätig denken, während die intellective Seele blindlings wirkt. Sie ist derjenige Theil der Seele, der wohl am meisten Entelechie zu nennen ist, wenn man das Wort in dem genauen Sinn versteht, den sein Urheber damit verbindet.

Bekanntlich ist dieses Wort des Aristoteles, der zwar zuerst die Seele im Allgemeinen als Entelechie eines natürlichen, des Lebens fähigen und werkzeuglichen Körpers erklärt [1], aber sodann eine nähere Bestimmung nöthig findet, wozu er durch die Frage gelangt: in welchem Sinn die Seele Entelechie sey. Er sucht den Unterschied, den er im Auge hat, durch ein Gleichniß zu erklären, das weit hergeholt scheinen kann, das er aber doch, wie in der Folge erhellen wird, nicht ohne bestimmte Absicht gewählt hat. Er fragt, wie die Seele Entelechie ist, ob so wie Wissenschaft oder wie die Wissenschaft-erzeugende Thätigkeit Entelechie ist (*ὡς ἐπιστήμη ἢ ὡς τὸ θεωρεῖν* [2]). Weil nun in Wissenschaft-erzeugender Thätigkeit unstreitig die Wissenschaft actu ist, so kann dort (unter *ἐπιστήμη*) nur Wissenschaft in potentiâ gemeint seyn. Diese könnte aber wieder in zweierlei Sinn verstanden werden. Denn auch der Unwissende aber Lernende ist dem Vermögen nach ein Wissender, anders aber ist der, welcher die Wissenschaft besitzt und sich nicht mit ihr beschäftigt, etwa im Schlaf oder weil er mit andern

[1] De Anim. II, 1. Er sucht den *κοινότατος λόγος* (*τῆς ψυχῆς*), den für alle Abtheilungen derselben gültigen Begriff (p. 22, 6) und wie er erst (23, 3) sagt: *εἰ δέ τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν, εἴη ἂν ἡ πρώτη ἐντελέχεια σώματος φυσικοῦ, ὀργανικοῦ*, so sagt er später: *καθόλου μὲν οὖν εἴρηται, τί ἐστιν ἡ ψυχή*, ebenso am Ende des Kapitels: *τύπῳ οὖν ταύτῃ διωρίσθω περὶ ψυχῆς*, ein Ausdruck, dessen Bedeutung wohl am bestimmtesten erhellt Histor. Anim. I, 1 (p. 3, 5): *περὶ ὧν τύπῳ μὲν εἴπωμεν πρῶτον, ὕστερον δὲ περὶ ἕκαστον γένος ἐπιστήσαντες ἐροῦμεν.*

[2] L. c. p. 22, 21 ss.

Dingen umgehe, ein dem Vermögen nach Wissender[1], durch bloßes Haben, nicht durch Wirken (*τῷ ἔχειν καὶ μὴ ἐνεργεῖν*). Nur eine solche gleichsam schlafende[2], in Potentialität versenkte, der Anregung bedürftige Wissenschaft wird also in der Seele seyn, eine Wissenschaft, die wir nur als eine vorausgehende (*προτέρα τῇ γενέσει*)[3] denken können, wie aus gleichem Grunde die Seele nicht als Entelechie überhaupt, sondern nur als erste Entelechie (*πρώτη ἐντελέχεια*) zu bestimmen ist. Denn selbst der Sprachweise des Aristoteles[4] wäre es entgegen, wollte man darunter etwas der „dominirenden" Monade des Leibniz Aehnliches verstehen. Auch so ist Entelechie Actus, aber der gegen einen höhern und nachgekommenen zur Potenz und dadurch zur Ruhe und Beständigkeit herabgesetzt ist; denn auch das ist nicht zu verschmähen, was Cicero (schwerlich von sich selbst) hat: Aristoteles nenne die Seele Entelechie quasi quandam continuatam motionem et perennem[5]. Auf diese Weise also ist die Seele Actus, aber nicht als Actus; intelligent, aber der Sache nach; materiell, ohne sich als intelligent zu wissen. Der Pflanze genügt die wachsthümliche Seele, das Thier aber könnte ohne die intellective Seele so wenig bestehen, als ohne die empfindende, bewegende und wachsthümliche.

Bis hieher also geht das Physische der Seele, oder wie wir vielleicht bald sagen werden, das Gebiet der Seele überhaupt. Aber nun trete Aristoteles selbst hervor mit der Frage: ob die ganze Seele Physis und die ganze Gegenstand der Physik? Denn, fügt er hinzu, wenn die ganze, also z. B. auch der Verstand oder Nus, zum Physischen gehörte, gäbe es außer der auf die Natur-Wissenschaft sich beziehenden keine andere Philosophie. Der Intelligenz müßte auch ihr correlatum

[1] *Ἔστι δὲ δυνάμει ἄλλως ὁ μὲν μανθάνων ἐπιστημῶν, καὶ ὁ ἔχων ἤδη, καὶ μὴ θεωρῶν.* Phys. Ausc. VIII, 4 (p. 155, 7).

[2] *Ἀνάλογον δὲ ἡ μὲν ἐγρήγορσις τῷ θεωρεῖν· ὁ δ' ὕπνος τῷ ἔχειν καὶ μὴ ἐνεργεῖν.* De Anim. l. c. p. 22, 24.

[3] Ibid. p. 22, 24 ss.

[4] S. oben S. 408.

[5] Tusc. Disputat. I, 10.

folgen, das Intelligible, so daß von allem nur physikalische Erkenntniß wäre [1].

Der Nus also ist es, welcher dem Aristoteles über dem Physischen steht. Aber welcher Nus? Denn νοῦς ist auch in der noetischen Seele. Dieser jedoch, der in der Seele (der noetischen) ist, hat zu seinem Inhalt ein bloß passives Verhältniß, und ist daher nur der leidende Verstand (νοῦς παθητικός), und mit den Thieren gemein, also nur uneigentlich Verstand zu nennen. Ueber dem Physischen steht nur der menschliche, der nichts mit der Materie gemein hat [2], der selbstwirkende, thätige (ποιητικός), Wissenschaft erzeugende, und darum eigentliche νοῦς. [3] Aristoteles nennt nun wohl auch diesen mitunter den Verstand der Seele [4]; denn er hat allerdings diese zur Voraussetzung und so zu sagen zur Materie, aber Aristoteles spricht gleichsam nur so. Denn in genauer Beziehung auf das vorhin Erwähnte, daß die Seele wie Wissenschaft, aber nicht wie Wissenschaft-Erzeugen (θεωρεῖν) sey, nennt er diesen Verstand den Wissenschaft erzeugenden (theoretischen), und fragt sodann, ob er, wie das Gefühl von Angenehmem und Unangenehmem, eine nothwendige Folge der Empfindung sey. Hierauf gibt er die Antwort: dem scheine nicht so und das Wissenschaft-erzeugende Vermögen vielmehr eine andere Art von Seele zu seyn [5]. Noch

[1] Ἀπορήσειε δ' ἄν τις, πότερον περὶ πάσης ψυχῆς τῆς φυσικῆς ἐστὶ το εἰπεῖν, ἢ περί τινος· εἰ γὰρ περὶ πάσης, οὐδεμία λείπεται παρὰ τὴν φυσικὴν ἐπιστήμην φιλοσοφία· ὁ γὰρ νοῦς τῶν νοητῶν· ὥστε περὶ πάντων ἡ φυσικὴ γνῶσις ἂν εἴη. — Später folgt dann: δῆλον οὖν, ὡς οὐ περὶ πάσης ψυχῆς λεκτέον, οὐδὲ γὰρ πᾶσα ψυχὴ φύσις. De Part. Anim. I, 1 (p. 6, 12 ss.).

[2] ὁ ἀνθρώπινος νοῦς, ὁ μὴ ἔχων ὕλην. Metaph. XII, 9 (p. 255, 27).

[3] De Anim. III, 5.

[4] III, 4: ὁ ἄρα καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς· λέγω δὲ νοῦν ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχή.

[5] περὶ δὲ τοῦ νοῦ καὶ τῆς θεωρητικῆς δυνάμεως, οὐδέπω φανερόν (ὅτι ἐξ ἀνάγκης παρακολουθεῖ τῇ αἰσθήσει), ἀλλ' ἔοικε ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι. De Anim. II, 2 (p. 25, 19 ss.). Später (c. 3 extr.), wo er auseinandersetzt, wie es mit den verschiedenen Seelen ebenso sey wie mit den verschiedenen Figuren, daß nämlich jede vorhergehende in der folgenden als Potenz bestehe (wie im Viereck das Dreieck), setzt er hinzu: περὶ δὲ τοῦ θεωρετικοῦ ἕτερος λόγος.

beſtimmter iſt, wenn er den Anaxagoras und den Demokritos tadelt, daß ſie geſagt, der Nus ſey daſſelbe mit der Seele [1]. Noch entſchiedener Folgendes. Nach der Zeugung lebe alles Empfangene zuerſt ein Pflanzenleben: daſſelbe ſey auch von der empfindenden und der verſtändigen Seele zu ſagen, daß ſie erſt potentia da ſey eh' actu; dieß gelte von allem, was mit einer körperlichen Energie zuſammenhange; das Thier könne nicht gehen ohne Füße zu haben, das Gehen ſey alſo mit dieſen erſt dem Vermögen nach vorhanden; vom Nus aber, deſſen Energie mit keiner körperlichen Thätigkeit etwas gemein habe, ſey nichts Aehnliches zu ſagen, er ſey ganz außer dem organiſchen Zuſammenhang der andern Theile der Seele, von ihm bleibe nur übrig zu ſagen, daß er von außen, demnach als etwas der Seele Fremdes, hinzu und hineinkomme [2].

Nun folgen von ſelbſt ſich verſtehend die übrigen Prädicate, daß dieſem Nus allein eine ſeparable Exiſtenz [3], eine ewige und unverderbliche Natur zukommt, während der leidende Verſtand vergänglich iſt [4], daß er unvermiſcht [5], weil ganz für ſich und in keiner Gattung iſt, daß er leidenslos, weil ſeinem Weſen nach Actus [6], und endlich, um alles Höchſte in Einem Worte zuſammenzufaſſen, daß er allein göttlich iſt [7].

[1] De Anim. I, 2: *τὸν νοῦν εἶναι τὸν αὐτὸν τῇ ψυχῇ.*

[2] De gener. Anim. II, 3 (p. 208 ss.): *πρῶτον μὲν γὰρ ἅπαντ' ἔοικε ζῆν τὰ τοιαῦτα (τὰ κνήματα) φυτοῦ βίον· ἑπομένως δὲ διλονότι καὶ περὶ τῆς αἰσθητικῆς λεκτέον ψυχῆς καὶ περὶ τῆς νοητικῆς· πάσας γὰρ ἀναγκαῖον δυνάμει πρότερον ἔχειν, ἢ ἐνεργείᾳ.* Hiedurch iſt alſo die noetiſche Seele von dem Nus aufs Beſtimmteſte unterſchieden. Für dieſen (*οὐδὲ γὰρ αὐτοῦ τῇ ἐνεργείᾳ κοινωνεῖ σωματικὴ ἐνέργεια*) und für dieſen allein bleibe nur übrig, daß er von außen komme (*λείπεται τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι*).

[3] *καὶ οὗτος ὁ νοῦς (ὁ πάντα ποιῶν) χωριστός.* De Anim. III, 5. *Καὶ τοῦτο (τὸ ἕτερον ψυχῆς γένος) μόνον ἐνδέχεται χωρίζεσθαι (καθάπερ τὸ ἀΐδιον τοῦ φθαρτοῦ.* II, 2 (p. 25, 20).

[4] *ὁ παθητικὸς νοῦς φθαρτός* III, 5. Der eigentliche *οὐ φθείρεται* I, 4 (p. 15, 11).

[5] III, 4.

[6] III, 5: (*χωριστὸς καὶ ἀμιγὴς καὶ ἀπαθής, τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια* (nicht *ἐνεργείᾳ*, wie in der Sylburgſchen und auch in der Bekkerſchen Ausgabe ſteht. Die gleiche Verbeſſerung wäre auch anderwärts nöthig, z. B. Metaph. VII extr. (p. 174, 25): *Τὸ δὲ (τὸ ἐναποιοῦν ἐστὶν) ἐνεργείᾳ*).

[7] *Λείπεται τὸν νοῦν θεῖον εἶναι μόνον.* De Gener. Anim. l. c.

Zwanzigste Vorlesung.

Im ganzen Verlauf der letzten Erörterung haben wir uns so eng als möglich an Aristoteles angeschlossen, mitunter auf ihn als Autorität geradezu uns bezogen. Denn wo so viel zu thun übrig, wär' es Verschwendung an Zeit und Kraft, was durch einen großen Vorgänger der Wissenschaft gewonnen, nicht einfach von ihm anzunehmen. Am meisten wird dieß einem Vortrag gestattet seyn, welcher nur auf Einen bestimmten Zweck geht, und daher nicht bei jedem einzelnen Punkt verweilen kann, der zwar an seiner Stelle hochwichtig, aber auf den Verlauf des Ganzen ohne bestimmenden Einfluß ist. So einzelnes von Aristoteles ganz ins Klare Gestellte ohne Weiteres aufnehmend, gewannen wir Zeit, bei mehr in das Ganze gehenden und weniger verstandenen oder, wie uns schien, ganz unverstandenen Aussprüchen eher zu verweilen; und ein nicht zu verschmähender Preis wäre ja auch schon dem gewonnen, dem man zugestehen müßte, ein neues Verständniß des Aristoteles eröffnet zu haben. In Bezug auf die Fragen, mit denen wir uns zuletzt beschäftigten, kommt hinzu, daß alles, was Wahrnehmung und Beobachtung über die Bedeutung der Dimensionen im Organischen lehren kann, schon bei Aristoteles sich findet, daß selbst durch Experimente, mit denen man zumal neuerer Zeit in dieses Heiligthum zum Theil mehr einzubrechen als einzudringen gesucht hat, ihm nichts Wesentliches hinzugefügt worden.

Hier aber an dem Punkt, wo wir jetzt stehen, hat uns der Name des Aristoteles noch eine ganz andere Autorität. Wenn seine Aussprüche über den thätigen Verstand gegründet sind, wenn dieser kein mit

den übrigen im organischen Zusammenhang stehender, sondern ein von außen und unversehens zu ihnen hinzugekommener Theil der Seele ist, so reißt hier der Faden ab, der bisher von Stufe zu Stufe leitete, Vernunft und Erscheinung, die bisher zusammenstimmten [1], treten aus, es bleibt — die bloße Thatsache.

So ist es in der That bei Aristoteles; denn auf die Frage: wenn der Verstand von außen, woher kommt er denn? hat Aristoteles keine Antwort. Dennoch besteht er mit bewundernswerther Entschlossenheit auf dem Daß, darauf, daß der thätige oder wissenschaftliche Verstand ein Neues sey und mit dem Vorhergehenden durch keine Nothwendigkeit zusammenhange. Unbestimmte Andeutungen gehen voraus [2], bis im dritten Buch von der Seele die ganze Erhabenheit des Nus mit überraschender und überwältigender Klarheit hervortritt.

Wir verzichten darauf, mit Hülfe des Aristoteles selbst zu begreifen, was er ausgesprochen. Uns genügt, daß er und daß Er es gesagt hat.

Wie bekannt haben die außerordentlichen Prädicate, welche Aristoteles dem eigentlichen Nus ertheilt, den eifrigsten Nachfolgern des Philosophen große Schwierigkeiten bereitet, so daß Alexander v. A. den eigentlichen Verstand nur in Gott finden, der menschlichen Seele nur den uneigentlichen (den leidenden) lassen wollte. Einen andern Ausweg suchten die arabischen Peripatetiker, denen, oder vielmehr den hebräischen Uebersetzern derselben, die Scholastik den Ausdruck intelligentia acquisita verdankt, der ursprünglich offenbar nur auf die natura adventitia

[1] ὅ τε λόγος τοῖς φαινομένοις μαρτυρεῖ καὶ τὰ φαινόμενα τῷ λόγῳ. De Coelo I, 3 (p. 6, 25).

[2] Hieher gehört de Anim. II, 1 extr.: ἐνια γε (μέρη τῆς ψυχῆς) οὐθὲν κωλύει (εἶναι χωριστὰ τοῦ σώματος) διὰ τὸ μηθενὸς εἶναι σώματος ἐντελεχεια. (Er spricht noch zweifelhaft von einigen, aber der Nus allein hat kein körperliches Organ, dessen Entelechie er wäre, wie die Seele die der Sinneswerkzeuge III, 4, p. 57, 15). Ebenso als absichtliche Unbestimmtheit ist zu nehmen II, 3 (p. 27, 15): Ἑτέροις δὲ (τῶν ζώων ὑπάρχει) καὶ τὸ διανοητικόν τε καὶ νοῦς (beides noch als einerlei genommen) καὶ εἴτι τοιοῦτόν ἐστιν ἕτερον, ἢ καὶ τιμιώτερον (nämlich der reine Nus, der Nus selbst). Auch die schöne Stelle gehört hieher: Τῆς ψυχῆς εἶναί τι κρεῖττον καὶ ἀρχον, ἀδύνατον ἀδυνατώτερον ἔτι, τοῦ νοῦ. I, 5 (p. 19, 7).

des wissenschaftlichen oder eigentlichen Verstandes Bezug hatte, denn das Hinzugekommene ist dem Hebräer „das Erworbene“ [1]. Ein Hauptanliegen war diesen Philosophen die Lehre von der Conjunction [2], d. h. der Verbindung des Nus mit der menschlichen Seele, und es hat u. a. Abu Bekr Ibn Alsayegi einen eigenen Tractat darüber geschrieben [3]. Uebrigens scheinen die Araber von dem aristotelischen Nus nicht geradezu gelehrt zu haben, daß er der göttliche, sondern nur daß er nicht der Geist des einzelnen Menschen, sondern der aller zusammen sey.

Aber auch diese Auslegung ist ganz ebenso wie jene dem Sinn des Aristoteles völlig entgegen. Denn gerade das Gegentheil des Allgemeinen und das Individuellste ist durch alle jene Prädicate angezeigt, welche er dem Nus beilegt. Die ἐνέργεια, worin nach Aristoteles das Wesen des Nus besteht, ist ihm das alles Potentielle, Hylische und demnach Allgemeine von sich Ausschließende. Das Griechische seiner Zeit bot ihm hiefür kein anderes Wort als νοῦς. Uns gab eine in dieser Richtung erweiterte Sprache das Wort Geist, und was jenem der Nus, ganz dasselbe war uns, was wir Geist nannten. Denn auch uns war dieser in jedem Betracht ein Neues. Ein Neues, das außer den vier Principen ist und mit keinem derselben etwas gemein hat. Ein Neues, weil er ebenso wenig etwas hat, aus dem er mit Nothwendigkeit folgte, also, wenn er ist, rein aus sich selbst ist, und darum auch nur sich, d. h. nichts Allgemeines in sich hat, sondern wo er ist, nur für sich und einzeln ist, wie Gott einzeln ist. Wenn uns der Geist von der einen Seite nicht bloß das Immaterielle, sondern das Uebermaterielle ist, von der andern Seite Aristoteles den Nus zuweilen von der Leidenschaft, von Krankheit oder dem Schlaf zugedeckt, verhüllt werden läßt [4], so ist darin kein Widerspruch; denn es ist hier überall

[1] הַשֵּׂכֶל הַנִּקְנֶה ist der hebräische Ausdruck. Man vgl. dazu (mit der übrigens sich verstehenden Unterscheidung) das יְהוָה קָנָנִי Prov. 8, 22.

[2] (alettesal) الاتصال

[3] S. Ibn Tophail Epist. de Hai Ibn Yokdan, ed. Pococke, p. 4.

[4] ἐπιπαλύπτεσθαι, de Anim. III, 5 extr.

nur von der Natur des Geistes die Rede, nicht von seinem Verhalten zu irgend etwas, z. B. zum Körper. Denn, gelegenheitlich es zu sagen, der Geist hat nur Beziehung zum Körper, die Seele zum Leib, der Leib wird empfunden, der Körper begriffen. Niemand sagt: Seele und Körper, wohl aber: Seele und Leib, und nicht leicht: Geist und Leib, wohl aber wer wissenschaftlich spricht: Geist und Körper. Auch hierin ist unsere Sprache begünstigter. Ebenso nun ist der Geist der Natur nach ewig, wie der Nus; denn wenn von diesem Aristoteles sagt, daß er nicht jetzt wirke jetzt nicht wirke [1], so will er nicht sagen, daß er der immerwährend, in aller Zeit (τὸν ἅπαντα αἰῶνα, wirkende, d. h. der göttliche sey [2]; der Sinn ist: sein Wirken sey ein der Natur nach zeitloses, also immer ewiges, und, weil von keinem Vorher abhängig, immer absolut anfangendes. Dasselbe gilt, wenn wir alles im Höchsten zusammenfassend sagen, daß der Geist nichts sich Gleiches hat als nur Gott, oder mit Aristoteles, daß er allein göttlich ist, also allerdings nicht Gott, aber wie Gott, als die allein ganz selbst seyende Natur, in deren Seyn nichts ist, das sie nicht von sich selbst hätte, die eben darum auch durch nichts verderblich ist. Wenn göttlich, da doch nicht Gott, ist der Geist zugleich als das Gegengöttliche bezeichnet, als das ἀντίθεον im Sinne Homers, der seine herrlichsten Helden, aber nicht weniger den Kyklopen so benennt, der von sich selbst sagt:

> Nichts ja gilt den Kyklopen der Donnerer, Zeus Kronion,
> Noch die seligen Götter; denn weit vortrefflicher sind wir [3];

und allerdings ist das Gegengöttliche auch das an Gottes Stelle sich setzen Könnende.

Offenbar ist Aristoteles mit seiner Lehre vom thätigen Verstand an eine Grenze gekommen, welche er nicht mehr überschreiten sollte. Vom Materiellen aufsteigend, langt er bei derselben Kluft an, die Platon, von der Ideen- zur Sinnenwelt herabsteigend, ebenso wenig zu überbrücken vermochte. Das Ueberraschende dieses Zusammentreffens

[1] οὐχ ὁτὲ μὲν νοεῖ, ὁτὲ δὲ οὐ νοεῖ. III, 4.
[2] Metaph. XII, 9 extr.
[3] Odyss. IX, 275. 76.

zeigt uns, daß wir hier an der Grenze des Vermögens der antiken Philosophie selbst angekommen sind. Denn dem Verstehenden ist es kein Geheimniß, daß diese mit Platon und Aristoteles abgeschlossen ist, und alle weiteren Bestrebungen, die sich außer diesen geltend zu machen suchten, nur Abschweifungen und im Grunde bloß ebenso viel Versuche waren, sich über das nicht erreichte Ziel zu zerstreuen. Zu jenem Zusammentreffen gehört auch der äußere Umstand, daß Aristoteles gerade da, wo er sein letztes Wort über die Seele sagt und zum thätigen Verstand fortgeht, von einem ungewohnten Anhauch fast platonischer Begeisterung ergriffen ist. Die Dunkelheiten hinsichtlich seiner Unterscheidung zwischen dem leidenden und dem thätigen Verstand, und der parallelen zwischen der Wissenschaft, die es bloß potentia und die es actu ist, Dunkelheiten, die einer so langen Folgezeit unüberwindlich geblieben, verlangen zu ihrer Auflösung einen von Aristoteles unabhängigen Standpunkt. Für den Begriff „Geist" ist der Ausdruck, der ihm allein zu Gebot stand, ein völlig unzulänglicher, mit dem es unmöglich war, das wahre Wesen jenes Princips zu erreichen. Ursprünglich ist auch im weitesten Sinn der Geist nicht etwas Theoretisches, woran doch bei Nus immer zuerst gedacht wird; ursprünglich ist er vielmehr Wollen, und zwar das nur Wollen ist um des Wollens willen, das nicht etwas will, sondern nur sich selbst will (obgleich das Wollende und Gewollte dasselbe, so ist es doch zu unterscheiden). Der Sinn der ersten Aufrichtung des Geistes ist nur, daß er der Wille ist, der sein Wollen frei haben, sich vorbehalten will, statt es gefangen zu nehmen, als bloße Potenz zu setzen. Den semitischen Sprachen, welche Seele und Geist aufs Bestimmteste unterscheiden — es ist in dieser Hinsicht besonders merkwürdig, daß die mosaische Schöpfungsgeschichte Gott dem Menschen die belebende Seele, aber nicht den Geist [1], einhauchen läßt — diesen Sprachen also leitet sich das Geist bedeutende Wort von einem Verbum her, das weitwerden, aus der Enge, kommen bedeutet. In der That, der Geist ist ursprünglich nur das Wollen der Seele, die in die Weite und in

[1] dem Hebräer לֵב, cor.

die Freiheit verlangt. Auch im ächt lateinischen Sprachgebrauch hat das Wort Geist nur Bezug auf Wollen: vir ingentis spiritus ist nicht ein Mann von mächtigem Verstand, sondern von mächtigem Wollen. Man könnte nun von uns, die wir das Wollen vorausgehen lassen, mit Recht fordern, dieses ursprüngliche Wollen zum aristotelischen Verstande fortzuführen, und ich habe die Gewißheit, daß sich dieß leisten läßt, aber nicht ohne eine ganze und vollständige Psychologie.

Dem einen oder dem andern könnte das Wollen, das sich will, als etwas Mystisches vorkommen. Vielleicht hat er zufällig nie bemerkt, wie viele Menschen gern wollten, aber den Willen des Willens nicht finden können, und wie es dagegen dem anders gearteten von Kind auf nur um seinen Willen zu thun ist; der Knabe soll rechts, so will es seine Begleiterin, aber er geht links, nicht daß ihn dort etwas Besonderes anzöge, sondern nur daß er seinen Willen habe.

Nun aber dringt sich von selbst eine für die ganze Folge wichtige Unterscheidung auf — des Wollens, das eigentlich gegenstandlos ist, das nur sich will (= Sucht), und des Wollens, das nun sich hat und als Erzeugniß jenes ersten Wollens stehen bleibt[1] und erst der wirkliche Geist ist, der Geist, der sich hat, der bewußte Geist, der sein Wesen nur im Sich-Wissen, im Ich bin hat, während der Act, das Wollen, in Folge dessen er ist, ihm sich entzieht und ihm gegenüber die Natur eines verhängnißvollen, unergründlichen Willens annimmt, der Geist, der nicht mehr will, einzeln nämlich und vorübergehend, der ewiger und bleibender Weise will, und nur in dem bewußten, dem, der sich hat, noch da ist, als der unzerstörliche, innere Grund alles freien Willens. Denn in dem bewußten Geist ist nun die Freiheit und das Wollen, eben das Wollen, welches das erste Wollen sich bewahren wollte, und an ihm (dem bewußten Geist) ist nun das Wollen, und nur um dieses Wollens willen ist er da. Alles Wollen aber muß etwas wollen; da entsteht demnach die Frage wegen des Was. Hier möchte man denken,

[1] Er kann auch der nachgekommene, gewollte Wille genannt werden, der erste dagegen der Urwille.

das verstehe sich von selbst und mache keine Schwierigkeit. Anzunehmen sey nicht, daß die Seele, die das absolut Begehrungswerthe, um platonisch zu reden, in überweltlichem Ort geschaut, von diesem sich entfernt habe, um sich jenem zu entziehen, sondern nur um sich ihm mit Freiheit und eigenem Willen zuzuwenden. Dabei ist jedoch übersehen, daß wenn von dem Ueberweltlichen in den Tiefen, im bloß potentiell Gewordenen der Seele ein Eindruck zurückbleibt, das wirkliche Bewußtseyn von etwas ganz anderem erfüllt ist, das dazwischen tritt, der Welt, welche die Folge jenes ersten Wollens und sich herschreibend aus einer dem gegenwärtigen Bewußtseyn nicht mehr zugänglichen Region, zum bewußten Geist als ein nicht Gewolltes, ihm Fremdes sich verhält, das zwischen ihm und seinem Wollen steht und ihn an seinem Wollen hindert, etwas also, durch das er hindurch, das er durchdringen muß, um zu seinem freien Wollen zu gelangen. Wie aber es durchdringen und seiner Herr werden? Eine reale Macht über dasselbe steht ihm nicht mehr zu; was allein bleibt, ist: es durch und durch erkennen, es im Erkennen überwinden. Also muß sich der Geist ins Erkennen begeben, er ist nicht, er wird Verstand, wie im Grunde auch Aristoteles andeutet, wenn er sagt: Erkenntniß sucht den Verstand (*γνωρίζει*), nur damit er des Entgegenstehenden oder Dazwischengetretenen Herr werde, d. h. daß er an ihm keinen Gegensatz mehr seines Willens habe [1].

[1] Die Stelle, auf welche Obiges anspielt, ist de Anim. III, 4: *Ἀνάγκη ἄρα ἐπεὶ πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι (τὸν νοῦν), ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας, ἵνα κρατῇ, τοῦτο δ' ἐστίν, ἵνα γνωρίζῃ· παρεμφαινόμενον γὰρ κωλύει τὸ ἀλλότριον καὶ ἀντιφράττει.* — *Κρατεῖν* ist der eigene Ausdruck des Anaxagoras, wie man aus Simplicius weiß. — Alle mir bekannt gewordenen Ausleger verstehen die letzten Worte so, als sey es der Verstand, der als *παρεμφαινόμενον* das Fremde von sich abhalte, wie einer dieser Ausleger sich ausdrückt, gegen das Fremde sich verschanze. Jeder nach seinem Geschmack und nach seiner Einsicht! Widersprüche nicht aber schon die Grammatik? Und wie sollte der Verstand, der repellirt gegen das Fremde und es nach der an dem Wort *ἀντιφράττειν* haftenden Bedeutung (Aristoteles braucht es nie anders als von Sonnen- oder Mondesfinsternissen, s. u. a. Anal. Post. II, 2) sogar verdunkeln müßte, desselben Herr werden, oder es erkennend durchdringen?

Wenige Schritte noch und wir sind bei dem Ergebniß, welches die lange, seit dem Alterthum andauernde Krisis der philosophischen Wissenschaft beschließt.

Das Wollen, das für uns der Anfang einer andern, außer der Idee gesetzten Welt ist, ist ein rein sich selbst entspringendes, sein selbst Ursache in einem ganz andern Sinn, als Spinoza dieß von der allgemeinen Substanz gesagt hat; denn man kann von ihm nur sagen, daß es Ist, nicht daß es nothwendig Ist; in diesem Sinn ist es das Urzufällige, der Urzufall selbst, wobei ein großer Unterschied zu machen zwischen dem Zufälligen, das es durch ein anderes ist, und dem durch sich selbst Zufälligen, welches keine Ursache hat außer sich selbst und von dem erst alles andere Zufällige sich ableitet. Dieses Wollen erhebt sich in der Seele, die allein ein Verhältniß zu Gott hat und zwischen diesem und dem Seyenden eine solche Stellung, daß es von Gott sich nicht abwenden kann, ohne dem Seyenden, und zwar als zufällig materiellem, anheimzufallen. Diese Seele, in welcher das Wollen sich erhoben, ist nun nicht mehr der Seele in der Idee gleich, sie wird durch jenes Wollen zur individuellen, denn dieses Wollen eben ist das Individuelle in ihr; mit dieser ersten zufällig wirklichen aber ist eine unendliche Möglichkeit anderer, gleichberechtigter, ebenfalls individueller Seelen gesetzt, an welche je nach vorbestimmter Ordnung und nach der jeder zukommenden Stelle die Reihe des Wollens, d. h. des Actes kommt, durch den jede sich selbst und mit sich die Welt aus der Idee setzt, so daß zur Wahrheit wird, daß eines Jeden Ich — zwar nicht die absolute Substanz ist, denn dieser voreilige Ausdruck kann nicht für correct gelten[1], wohl aber, daß der unergründliche Act der Ichheit eines jeden zugleich der Act ist, durch den für ihn diese Welt — die Welt außer der Idee — gesetzt ist.

Dieses Ergebniß ist subjektiver Idealismus zu nennen — subjektiver, weil er, wie Sie sehen, die Welt in der Idee, die Welt

[1] Bekanntlich hatte sich Fichte desselben bedient, Grundlage der Wissenschaft, S. 47.

als intelligible voraussetzt, gerade wie Kants Idealismus eine Welt der Dinge an sich, freilich als nicht bloß menschlicher Erkenntniß, sondern auch menschlichem Denken unzugänglich, voraussetzte — nicht Idealismus im Sinn von Fichte, der das Ich zum absoluten, schlechterdings nichts voraussetzenden Princip machte, womit in der That aller Vernunft- oder intelligible Zusammenhang der Dinge aufgehoben war; man erinnere oder überzeuge sich aus Fichtes Naturrecht, wie er z. B. dem Licht, der Luft, der Materie, überhaupt allem, was ihm von der Natur nöthig war, nur eine äußere Vernünftigkeit zu geben wußte, nämlich eine Nothwendigkeit für die Zwecke der angenommenen Vernunftwesen, die ihm der Luft bedürfen, damit sie einander hören, des Lichts, damit sie einander während der Unterhaltung zugleich sehen können. Das Erste, was nach einem solchen bodenlosen Idealismus geschehen konnte, nur um wieder auf den Weg der Philosophie zu kommen, war offenbar, die immanente, die ihnen selbst inwohnende Vernunft der Dinge ans Licht zu bringen, den intelligiblen Zusammenhang derselben zu finden [1]. Man konnte alsdann diesen Theil des Systems den

[1] Die Veränderung, die Fichte selbst später an seiner Lehre vornahm, sollte eben die dem subjektiven Idealismus nothwendige Voraussetzung herbeischaffen, die er vorher unnöthig gefunden hatte. Für Geschichtschreiber der neueren Philosophie wird es bemerkenswerth seyn, daß diese Sinnesveränderung Fichtes erst der Schrift: Philosophie und Religion folgte, aus der ihm auch der Titel „Anweisung zum seligen Leben" im Gedächtniß geblieben war (S. 3, wo es heißt: „Außer der Lehre vom Absoluten haben die wahren Mysterien der Philosophie die von der ewigen Geburt der Dinge und ihrem Verhältniß zu Gott zum vornehmsten, ja einzigen Inhalt; denn auf diese ist die ganze Ethik als die Anweisung zu einem seligen Leben — erst gegründet, und eine Folge von ihr"). Also erst dieser Schrift gelang es, die Starrheit seines Gewißseyns, daß es außer dem Ich keiner Voraussetzung bedürfe, zu überwinden. Ihre offenbare Wirkung auf ihn hatte sie gewiß weniger ihrer populären Haltung, als der gerechten Anerkennung, ja Bewunderung zu danken, welche darin der Energie, mit welcher Fichte im Ich das allgemeine Princip der Endlichkeit erkannt und ausgesprochen hatte, gezollt war, wie wenn S. 40 f. gesagt wurde: „Die Selbständigkeit des andern Absoluten (des Seyenden unsrer jetzigen Darstellung) reicht nur bis zur Möglichkeit des realen in-sich-selbst-Seyns; über diese Grenze hinaus liegt die Strafe, welche in der Verwicklung mit dem Endlichen besteht. Klarer hat

objektiven Idealismus nennen. Dabei mußte es aber um wirkliche Ideen (Ideen der Dinge), nicht um abstracte Begriffe zu thun seyn. Einem System bloß abstracter Begriffe könnte durch Anwendung der für die Ideen gefundenen Methode doch nie ein wirklich speculativer Inhalt gegeben werden; von ehemaliger Ontologie (in bester Chr. Wolffischer Zeit) oder französischer Ideologie (diesen Namen könnte man ihm allenfalls lassen statt: Idealismus) würde es sich eben nur durch das Gezwungene und Fratzenhafte der Einkleidung unterscheiden.

Seit den Zeiten des Alterthums hat der philosophische Geist keine Eroberung gemacht, die sich der des Idealismus vergleichen ließe, wie dieser von Kant zuerst eingeleitet wurde. Aber zu deren Ausführung gehörte nothwendig Fichtes Wort: „Dasjenige, dessen Wesen und Seyn bloß darin besteht, daß es sich selbst setzt, ist das Ich; so wie es sich setzt, ist es, und so wie es ist, setzt es sich“ [1]; und es scheint uns Fichtes Bedeutung in der Geschichte der Philosophie wäre groß genug, wenn sich seine Mission auch bloß darauf beschränkt hätte dieß auszusprechen, wenn, was er hinzugethan, zwar immer die subjektive Energie seines Geistes bezeugt, aber zu der Sache nichts hinzugethan hätte. Es ist nicht zu verwundern, daß der deutsche Geist, dem diese Wissenserweiterung vorbehalten war, sich nicht sogleich in sie zu finden wußte, daß seit Kant mehr als Ein Menschenalter vergehen mußte, ehe sie zu ihrer definitiven Herstellung gelangte.

Es liegt in dem Idealismus selbst etwas Weltveränderndes, und seine Wirkungen werden sich noch über die unmittelbare Aufgabe der Philosophie hinaus erstrecken. Für die Begründung und wissenschaftliche Herleitung glauben wir durch den bisherigen Vortrag genug gethan;

wohl auf dieses Verhältniß von allen neueren Philosophen keiner gedeutet, als Fichte, wenn er das Princip des endlichen Bewußtseyns nicht in einer Thatsache, sondern in einer Thathandlung gesetzt will“. Am wirksamsten aber war wohl der Beweis, daß die Ichheit nur der höchste und allgemeinste Ausdruck für das Princip des Sündenfalls, und die Bedeutung einer Philosophie, die, wenn auch unbewußt, dieses Princip zu ihrem eigenen mache, nicht hoch genug anzuschlagen sey. Ebendaselbst S. 42.

[1] Grundlage der Wissenschaftslehre, S. 11.

aber ihre letzte Bestimmung hat die neue Weltansicht erst erreicht, wenn sie ihre Stelle auch im allgemeinen Bewußtseyn eingenommen, und wir glauben daher unsere Aufgabe nicht erfüllt, ehe wir sie in den möglichen Beziehungen zu diesem betrachtet haben.

Alle Menschen, Gelehrte wie Ungelehrte, sprechen mit gleicher Emphase von der Welt. Sie unterscheiden nicht die wahre und die erscheinende; denn eigentlich und im gewöhnlichen Lauf des Lebens wissen sie nur von dieser. Aber das allgemeine Bewußtseyn widersetzt sich dieser Unterscheidung nicht, im Gegentheil neigt es sich gern zu dem Gedanken — und wie viele erheben sich an ihm! — daß diese Welt nur das unvollkommene Abbild eines vollkommenen und weit herrlicheren Urbildes sey. Zufolge dieser allgemeinen Unterscheidung wird man die sinnenfällige Welt vielleicht nicht mehr die Welt, sondern eher diese Welt nennen, d. h. die Welt, auf die man zeigen kann[1]; aber diese Unterscheidung reicht nicht hin zum eigentlichen Idealismus; sie ist wohl nirgends ausgesprochener als bei Platon, und es ist ihm in der sichtbaren Welt viel Zufälliges, das sich von der ersten Grundlage herschreibt; aber einmal in Ordnung gebracht und völlig ausgeschmückt, ist sie ihm zwar nicht von Natur ewig, aber von unvergänglicher Dauer, nie alternd, ein glückseliger Gott[2]. Das ist antike Denkart. Der Idealismus gehört ganz der neuen Welt an, und braucht es keinen Hehl zu haben, daß ihm das Christenthum die zuvor verschlossene Pforte aufgethan. Lag nicht eine geschichtliche Nothwendigkeit in der Mitte, was konnte den Aristoteles aufhalten, der nur einen Schritt zu thun hatte die Grenze zu überschreiten, und doch jenseits stehen blieb? Das Christenthum hat uns von dieser Welt befreit, daß wir sie nicht mehr ansehen als etwas uns unbedingt Entgegenstehendes und wovon keine Erlösung wäre, daß sie uns nicht mehr ein Seyn, sondern nur noch ein Zustand ist. „Die Figur dieser Welt (bemerken Sie wohl: die Figur; also diese Welt ist überhaupt nur eine Figur, eine Gestalt), die Figur

[1] Wie bei Platon ὅδε ὁ κόσμος (Tim. p. 30 C) oder ὁ νυν κόσμος, nur im Gegensatz der πάλαι φύσις, ohne Gedanken an eine Zukunft.

[2] ἀγήρως — ἄπαυστος βίος — εὐδαίμων θεός. Tim. p. 33 A. 36 E. etc.

dieſer Welt vergeht“[1] — die Welt geht vorbei (wie ein Schauſpiel oder wie ein vorüberziehendes Heer) ſammt ihrer Begierde[2], d. h. der Begierde, der Sucht, in der ſie allein ihr Seyn hat; ihr ganzes Weſen iſt Begierde, nichts anderes. Das ſind Ausſprüche des Neuen Teſtaments, und wenn ebendaſſelbe die ſichtbare Welt dieſe Welt nennt, ſo liegt deutlich die Meinung zu Grunde, daß ſie die mit dem gegenwärtigen menſchlichen Bewußtſeyn geſetzte und wie dieſe vorübergehende iſt.

Auch unabhängig aber vom Chriſtenthum und wie von Natur den Menſchen eingepflanzt, iſt es allgemeine Redensart von dem Sterbenden zu ſagen: er verlaſſe dieſe Welt und gehe in eine andere über; wäre nun die erſte nicht eine bloße Form oder Geſtalt, ſondern die Welt ſelbſt, ſo wäre der aus dieſer Welt Geſchiedene von der Welt ſelbſt, d. h. von allem Seyn, ausgeſchieden. Es fehlt dieſer Weisheit nicht an Verbundenen, die nebenbei ſich als Volksfreunde ausgeben, vermuthlich wegen der Achtung, die ſie durch ihre Lehren für die vox populi an den Tag legen. Die andern aber, die auf dieſe vox Dei wirklich zu hören gewohnt ſind, mögen bedenken, daß ſie von dieſer Welt und einer andern Welt, von dieſem Leben und einem andern Leben nicht wohl werden reden können, ohne ſich als Idealiſten zu bekennen in dem Sinn, den wir dem Wort gegeben. Wenn ſie eine Fortdauer annehmen, ſollen ſie zuerſt erklären, wer Subjekt dieſer Fortdauer iſt. Nun iſt hinlänglich gezeigt, daß das einzige von der Materie Unabhängige und ſie Uebertreffende im Menſchen der Geiſt iſt, und daß dieſer ſeiner Natur nach unverderblich und unzerſtörlich iſt. Denn er iſt nur ſeine eigene That, und kann nur ſich ſelbſt aufheben, wie nur ſich ſelbſt ſetzen; er iſt das einzige Unbezwingliche in der Natur, über das, ſo es ſelbſt nicht will, auch Gott nichts vermag, er „der Wurm der nicht ſtirbt,

[1] *παράγει τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου*, 1. Cor. 7, 31. Ungenau Luther: das Weſen dieſer Welt vergeht.

[2] *ὁ κόσμος παράγεται καὶ ἡ ἐπιθυμία αὐτοῦ*, 1. Joh. 2, 17. Wie in demſelben Zuſammenhang in *ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς* und *ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν* der Genitiv nicht das Objekt, ſondern das Subjekt der Begierde ausdrückt, ſo auch in *αὐτοῦ*.

und das Feuer, das nicht erlöschet". Nun ist es vielleicht die älteste[1], gewiß die allgemeinste Redensart, für sterben zu sagen: den Geist aufgeben. Zuerst schrieb sich die Rede unstreitig davon her, daß für Geist und Athem zumal in den alten Sprachen dasselbe Wort ist, und den Geist aufgeben bedeutete nur den Athem aufgeben (ἐκπνέειν, exspirare, spiritum reddere). Aber z. B. in der Rede des sterbenden Christus ist gewiß nicht der Athem gemeint. Zunächst fragt es sich auch hier um das Subjekt, das den Geist aufgibt oder entläßt[2]. Unstreitig nun ist es die Seele, die in das Sterben sich ergibt; denn, wie wir gesehen, ist sie selbst materiell geworden. Mit ihr stirbt aber nicht der Geist, denn er ist der Seele Ursache ihres zufälligen (vergänglichen) Seyns, nicht ihm ist die Seele irgendwie Ursache. Dem entlassenen Geist nun aber steht ein verschiedenes Loos bevor: er wird entweder selig oder nicht selig, μακάριος oder nicht μακάριος. — Um dieß weiter zu verfolgen, wenden wir uns zunächst einer etymologischen Untersuchung zu, deren Zweck ist, uns über die Bedeutung des griechischen Adjectivs μάκαρ oder μακάριος zu verständigen.

Etymologische Untersuchungen sind ein schwieriges und nicht selten schlüpfriges Geschäft, und dennoch gerade von einem höheren wissenschaftlichen Standpunkt nicht zu vermeiden, wie denn kaum ein Philosoph des Alterthums zu finden seyn wird, der sich damit nicht, bald ausdrücklich, bald wenigstens gelegenheitlich, beschäftigt. Es ist dieß nur natürlich. Denn Wörter auch von tiefster Bedeutung werden im gemeinen Gebrauch allmählich abgenutzt und nur noch fast gedankenlos angewendet, so daß oft die erforschte Abstammung des Worts wieder auf den ursprünglichen Gedanken zurückführt.

Indem ich nun, um die Herkunft des griechischen Worts μακάρ oder μακάριος zu erfahren oder sie selbst zu ergründen, zunächst die gewöhnlichen Quellen nachschlug, nannten diese unter den ersten, die eine Herleitung des Worts versucht, den Aristoteles. Der habe das Wort ἀπὸ

[1] Auch das A. T. kennt sie bereits, Thren. II, 12.

[2] ἀφιέσθαι τὸ πνεῦμα, Matth. 27, 50. παρέδωκε, Joh. 19, 30.

τοῦ μάλα χαίρειν[1] erklärt. Ich fühlte bald, daß der Philosoph diese Etymologie wohl so wenig oder noch weniger als Cicero manche der seinigen wirklich zu vertheidigen gemeint seyn konnte. Es fand sich außerdem, daß das μάλα ein Zusatz ist, von dem beide Ethiken nichts wissen (Aristoteles selbst sagt einfach: διὸ καὶ τὸν μακάριον ὠνομάκασιν ἀπὸ τοῦ χαίρειν) und von dem, wie ich vermuthe, auch keine Handschrift etwas weiß. Denn ich fand später, daß dieses μάλα sich wahrscheinlich nur aus dem Index der Sylburgschen Ausgabe herschreibt, wo es aber in Parenthese, demnach als Zusatz des Herausgebers, bezeichnet ist. Ich wandte mich nun einer Erklärung zu, welche aus Eustathios angeführt zu werden pflegt, μάκαρ sey der der κήρ, dem Todesloos, nicht Unterworfene, πάρα τὸ μὴ ὑποκεῖσθαι κηρὶ sey er so genannt. Dafür scheint der beständige Gebrauch von den Göttern, zumal im Gegensatz der sterblichen Menschen — wie das so oft wiederholte: πρός τε θεῶν μακάρων πρός τε θνητῶν ἀνθρώπων[2] — zu sprechen, wiewohl doch auch Menschen selig genannt werden, wie in dem bekannten: μακάρων ἐξ ἔσσι τοκήων[3]. Eine Hauptfrage schien mir jedoch, ob die dabei angenommene verneinende Wirkung des μὰ in solchen Zusammensetzungen erweislich sey. Zum Glück gibt es der so zusammengesetzten Wörter nur wenige, die Induction ist also sehr leicht. So wurde ich auf eine Untersuchung über die mit μα zusammengesetzten griechischen Adjective geführt. Wer sich nun dieser Adjective im Allgemeinen erinnert, wird bald wahrnehmen, daß keines darunter ist, in dem sich nicht sogleich eine verneinende oder einschränkende, mildernde Bestimmung zu erkennen gibt. Was also specieller Nachweisung bedarf, wird nur seyn, was in jedem derselben verneint sey.

In μάταιος stellt sich das Leere, Nichtige, von selbst dar, man braucht es nicht zu suchen; aber wie läßt sich im Wort selbst das Mangelnde erkennen? Nun ich meine, was ausgeschlossen wird, ist das Palpable, Greifliche. Μάταιος bedeutet das Impalpable, Substanzlose, und

[1] Eth. Eudem. VI, 11.
[2] Iliad. I, 339.
[3] ib. XXIV, 377.

kommt darum deutlich genug daher, woher der epische Imperativ τῆ, nimm, greif zu, und das bekannte homerische Particip τεταγών, nämlich von τάω, von dem τάγω und, wie es scheint, das lateinische tango nur vollere Formen sind. Mit μάταιος hängt μάτην zusammen, ohne Erfolg, ins Leere z. B. sprechen, und das ausdrucksvolle ματάω, zögern, die Zeit verlieren, nicht zugreifen, wofür es im Deutschen nur landschaftliche Ausdrücke zu geben scheint, wie dröseln — soviel ich weiß in Thüringen —, einen sprechenderen in Schwaben: thäteln, wovon auch ein Substantiv Thätler gebildet wird für einen Menschen, der nie fertig wird, an einer Sache immer nur herumspielt ohne sie tüchtig anzugreifen. Die griechische Sprache hat sehr entschiedene Ausdrücke für die unmittelbare und augenblickliche Folge, wenn dem Gedanken, dem Wort oder überhaupt der gegebenen Möglichkeit unmittelbar die Wirklichkeit, die That folgt, wie ἄφαρ, αἶψα, dessen Gegentheil offenbar das besonders homerische μὰψ, z. B. μὰψ ὀμόσαι (Il. XV, 40), umsonst schwören, ohne daß dem Gelöbniß die That folgt oder an die Erfüllung auch nur gedacht wird; von diesem kommen erst die Adjective μαψίδιος (bei Homer nur als Adverbium) und μαψίλογοι z. B. οἰωνοί, Vögel, deren Geschrei keine Folge hat, nichts bedeutet; es selbst aber ist offenbar zusammengesetzt aus μὰ und αἶψα.

Von einem andern Adjectiv μαλακὸς, das unstreitig eher war als das von ihm gebildete Zeitwort μαλάσσω, ist die negative Bedeutung ebensowenig zu verkennen, der Ausdruck aber scheint von einer ganz besondern Eigenschaft des Weichen hergenommen, daß es nämlich beim Zerreißen oder Zerbrechen keinen Ton von sich gibt, wie das Harte, dessen Continuität nicht ohne Widerstand oder ohne Krachen oder Knacken aufgehoben wird; es käme demnach von λάσκω, λακέω (wovon die Formen λακεῖν, ἔλακεν u. s. w. noch übrig sind), was eben diesen eigenthümlichen Ton ausdrückt, womit etwas Starres zerbricht oder zerkracht, wie die Knochen: λάκε δ' ὀστέα ist häufig bei Homer.

Nach diesen Proben glaubte ich, ohne mich bei Adjectiven wie μαλερὸς aufzuhalten, das gewiß so wenig als etwa μάχιμος zu den mit μα zusammengesetzten und überhaupt zu den bis jetzt unklaren

gehört, sofort zu μάκαρ, μακάριος fortgehen zu dürfen. Auch hier aber, die verneinende Bedeutung der Vorsylbe vorausgesetzt, schien mir der zweite Bestandtheil des Worts weit eher als mit κῆρ, κηρὸς, Todesloos, mit καρδία, κέαρ, κῆρ (Circumflex), und ebenso mit κῆρος, κῆρι, zusammenzuhangen, das gebraucht wird, um das eigenste, innerste, jedem liebste Wollen zu bezeichnen, wie denn als fast nothwendiges Beiwort immer φίλον dabeisteht, z. B. οὔ μοι τοιοῦτον ἐνὶ στήθεσσι φίλον κῆρ, nicht ist mir ein solches liebes Herz in der Brust, ἐμὸν δ' ἐγέλασσε φίλον κῆρ, auch bei dritten Personen, z. B. οἷον Ὀδυσσῆος ταλασίφρονος ἔσκε φίλον κῆρ, oder von der Here ἐπιγνάμψασα φίλον κῆρ. Wie es also bedeutet, was in jedem das eigentliche Selbst ist, so ist es im Allgemeinen der Sitz der Leidenschaften, unter diesen zwar besonders auch der Liebe (wie das häufige πέρι κῆρι φίλος, auch κηρόθι = dem deutschen herzlich, oder von Herzen lieb), vorzüglich aber des verzehrenden Grams und Schmerzens (wie in φθινύθεσκε φίλον κῆρ von Achilleus, oder δάπτομαι κέαρ von Prometheus bei Aeschylos), des Zorns (wie in dem häufigen χωόμενος κῆρ), der Schadenfreude (wie in dem Aristophanischen gleich Anfangs der Acharner, V. 5:

Ἐγῷδ' ἐφ' ᾧγε τὸ κέαρ εὐφράνθην ἴδιον,
Τοῖς πέντε ταλάντοις, οἷς Κλέων ἐξήμεσεν).

Aber es ist nicht etwa bloß zufällig, z. B. nur im Gram oder der Sorge, verzehrend, es ist das immerwährende Wollen und Begehren selbst, das an sich verzehrende, das nie sterbende Feuer, das in jedes Menschen Brust, und das eigentlich der Geist, das Bewegende, Treibende ist, das Princip seines Lebens, wie denn deßhalb, wer des Lebens beraubt, dem Homer ἀκήριος heißt (manche wollen auch νεκρὸς hieherbeziehen)[1]. Darauf deutet auch das Herkommen des Worts, da κέαρ gewiß eher von κέρειν, κείρειν, verzehren, absumere, als von κέω, κέιω, κεάζω, spalten, weil Hesychios κέαρ durch ψυχὴν

[1] Bei Homer findet sich auch θυμὸς statt κέαρ. Iliad. VI, 202: ὃν θυμὸν κατέδων.

διηρημένην erklärt habe, auch eher, als von κέω, καίω, ardeo, weil das Herz fons ardoris vitalis sey.

Daß κείρειν auch von sittlich Verzehrendem gebraucht wird, zeigen die γυιοκόροι μελεδῶνες des Hesiodos, statt deren ich in neuern Ausgaben γυιοβόρους μελεδῶνες als vermeintliche Verbesserung angetroffen, gewiß weil man entweder nur an κορέω (κορέννυμι), satio, gedacht, und abgeschmackt genug die Glieder-verzehrenden Sorgen durch *usque ad satietatem* membra depascentes erklärt hatte, oder nur an κορέω, putzen, was ebenso wenig Sinn hätte. Als natürlich erscheint es gewiß auch, wenn zwei wesentlich ganz gleichlautende Wörter wie ἡ κὴρ die Todesgöttin und τὸ κῆρ sich von demselben Urbegriff herleiten lassen.

Erinnern wir uns, daß dem Aristoteles der νοῦς das ἕτερον γένος ψυχῆς ist, eine andere, erst nachher hinzugekommene Art von Seele. Jenes Wollen, für sich oder selbst etwas zu seyn, durch das die Seele aus dem Zustand des Seeleseyns gesetzt wird, ist der Seele ein Fremdes, etwas durch das Zwiespalt in sie kommt und das ihr Ursache der Unseligkeit ist. (Es möchte damit ein unerwartetes Licht auf die „gespaltene Seele" in der Glosse des Hesychios fallen). Wie nun diese Unruhe des unabläßigen Wollens und Begehrens, von der jedes Geschöpf getrieben wird, an sich selbst die Unseligkeit ist, so wird das zur Ruhe gebrachte κέαρ auch von selbst Seligkeit seyn. Hiemit stimmt auch überein, was sich von der Grundbedeutung dieses deutschen Worts erkennen läßt. Denn obwohl die Fülle des Besitzes darin das Erste und Vorherrschende scheint, so macht doch nicht jeder Besitz selig, sondern nur ein solcher, in dem man sich selbst vergißt; ein μάκαρ, ein vir beatus, auch im römischen Sinn ist nicht, wer bloß reich, sondern wer so reich, daß er aller Sorge für sich selbst entledigt ist; wie auch nicht jeder glückselig ist, der glücklich ist, sondern der in seinem Glück sich selbst vergißt. Bezeichnend für die Zeit und den Mann ist es, wenn Adelung sagt: glückselig werde für glücklich vielleicht nur darum gebraucht, weil es um eine Sylbe länger sey, weßhalb es denn auch im Oberdeutschen am häufigsten vorkomme.

Ferner: im Hochdeutschen fange das Wort an zu veralten, man begnüge sich mit glücklich. Man kann diese Begnügsamkeit nicht tadeln und nur wünschen, daß nicht in manchen Gegenden bald auch das Wort glücklich zu den veralteten zählen möge.

Die Frage ist also, wie das κέαρ zur Ruhe gebracht werde. Nun hat der Geist, wenn er vom Leib abgeschieden, von der Seele entlassen ist, zweierlei Wege vor sich, oder vielmehr nur einerlei Weg, je nachdem er sich im vorhergegangenen Leben für den einen oder den andern entschieden hat. Denn entweder beharrte er im für-sich-, also auch unabhängig von Gott-Seyn nur, um sich Gott mit Freiheit zu geben, oder um die Welt an sich zu reißen, und im Lauf des Lebens durch ausschließlichen Umgang und beständige Gemeinschaft so mit ihr zu verwachsen, daß er, wie Sokrates bei Platon sich ausdrückt, zuletzt des Glaubens ist, es *sey* in Wahrheit nichts andres als das Körperliche, was man betastet und sieht, ißt und trinkt, oder zur Liebe gebraucht, und daß er sich gewöhnt hat, das den Augen Dunkle und Unsichtbare, der Vernunft aber Faßliche und mit Philosophie zu Ergreifende, zu hassen, zu scheuen und zu fürchten. Ein solcher also und *so* mit der Welt verwachsener wird, nun auch wirklich frei und losgerissen von ihr, nicht von ihr lassen können, und beständig, obwohl umsonst, in sie zurückverlangen. In diesem Fall also wird nur Unseligkeit, Unruhe und ein immerwährender Verlust des Lebens, das er nicht wieder erlangen kann, d. h. ein immerwährender Tod und verzehrende, durch das bloße geistige Seyn nur geschärfte Selbstsucht das Loos des außer seiner Idee nnd gleichsam nackt [1] Gebliebenen seyn, daß also die gemeine Volkssprache und Volksmeinung sich nicht getäuscht hat, wenn sie auf solche Weise Beunruhigte nicht Seelen, sondern Geister nennt, und an schattenartige Erscheinungen derselben glaubt, weil sie, wie Sokrates dieß erklärt [2], sich nicht rein abgelöst haben, sondern noch Theil suchen an dem Sichtbaren und Materiellen. Das vollkommene Gegentheil von dem allem

[1] γυμνός, 2. Cor. 5, 3.
[2] Phaedon p. 81 C. D.

wird aber dem widerfahren, der, wie ebenfalls Sokrates sagt, schon während dieses Lebens soviel möglich als ein Abgeschiedener gelebt hat; denn ihm wird es nicht schwer fallen, sich dort zu behaupten, sondern nun wirklich abgeschieden und jedes Bezugs auf das Außergöttliche frei und ledig und ganz bloß Er selbst, wird er auch sich ganz dem Göttlichen zuwenden und mit dem ganzen Reichthum des erworbenen Bewußtseyns sich gegen Gott zur bloßen Potenz machen, in diesem Act selbst wird er zur Seele, und es ist auf diese Art die Seele gerettet, wenn auch die den vergänglichen Leib beseelende mit diesem vergangen ist. Unstreitig aus diesem Grunde und mit tiefem Sinn wird im Neuen Testament der göttliche Geist, inwiefern er schon jetzt in uns ist, das Unterpfand (ἀρραβών, 2 Cor. 5, 5) des künftigen Zustands genannt, wo das Sterbliche nicht mehr seyn, sondern vom Leben verschlungen seyn wird. Der in seine Potenz zurückgegangene Geist wird nun nicht mehr bloß Seele, sondern die Seele selbst, αὐτὴ ἡ ψυχή, seyn, die, wie Platon sagt, schon in diesem Leben allein das Göttliche erkennt, und am Ende auch das ist, was er die Vernunft nennt. Der auf solche Art wieder zur Seele gewordene Geist (ich gestehe, daß dieser Ausdruck nicht gerade ein gewöhnlicher ist, will aber bemerken, daß was immer Kunst oder Wissenschaft von beseligenden Wirkungen in sich schließt, auf diesem zur Seele werdenden Geist beruht; es gibt manche Gebildete, in denen viel Geist ist, aber dieser gelangt nicht zur Reife, wird nicht zur Seele; andere, in denen bloß Seele ist, aber der Geist fehlt, der allein alles wagende) — der also auf solche Art wieder zur Seele gewordene Geist wird mit Recht ein seliger genannt werden, μάκαρ oder μακάριος, denn in ihm ist das κέαρ, dieses ewig begehrende Wollen, dieses Feuer, das nicht stirbt, wieder zur Ruhe gebracht[1].

[1] Der natürliche Mensch, der Mensch des gegenwärtigen Lebens ist dem Apostel Paulus der ἄνθρωπος ψυχικός; die Seele ist die Substanz, der Geist nur das Hinzugekommene und Fremde (das ὑύραθεν ἐπεισόβεβηκὸς des Aristoteles) für dieses Leben; in dem nachfolgenden ist jeder in die Nothwendigkeit gesetzt, Geist zu seyn, was für den ganz mit dem Materiellen Verwachsenen ein Zustand äußerster Beraubung und Entbehrung seyn muß. Auf diese Ansicht gründete sich die

Es schien mir merkwürdig, in einer griechischen Inschrift das κέαρ ausdrücklich als den unsterblichen Theil der Seele genannt zu sehen. Die Grabschrift steht im III. Band des C. Inscr. im dritten Heft Nro. 6199 und sagt: Seinem Sohn Aelianus habe der Vater dieß Denkmal errichtet:

Ἥνητὸν κηδεύσας σῶμα, worauf sie fortfährt
— — — — — τὸ δ' ἀθανατόν
Ἐς μακαρῶν (natürlich χωροὺς oder δώματα)
— — — ἀνόρουσε κέαρ· ψυχὴ γὰρ ἀεὶ ζῶς.

Ich finde weder in diesen Worten noch in den folgenden einen dringenden Grund, die Grabschrift für eine christliche zu halten, noch weniger aber könnte ich wegen eines mit dem σῶμα χιτὼν ψυχῆς in der Inschrift angeblich gleichlautenden Ausspruchs des Epiktet, der an sich über die individuelle Fortdauer der Seele, worauf es den Stoikern gegenüber allein ankommt, nichts enthält, der Inschrift einen Stoiker als Urheber anweisen, auch nicht einen späteren als den genannten, über dessen Meinung man wohl nicht zweifelhaft seyn kann, wenn man die Worte von ihm hört: „der Tod eine Metabole — nicht in das nicht

Vorstellung, durch welche ich zuerst die sogenannte Unsterblichkeitslehre der abstracten Behandlungsweise zu entreißen suchte, die man ihr in den philosophischen Schulen bis dahin allein hatte angedeihen lassen, die Vorstellung „von drei successiven Zuständen oder Potenzen des menschlichen Gesammtlebens, dessen erste Stufe das gegenwärtige, einseitig natürliche, dessen zweite das zunächst auf dieses folgende, ebenso einseitig geistige Leben seyn sollte, die dritte aber und höchste (nach der letzten Weltkrisis eintretende) natürliches und geistiges Leben vereinigen, das natürliche ins geistige erhöhen, das geistige wieder zum natürlichen machen (nach 1 Cor. 15, 44), das σῶμα ψυχικὸν dieses Lebens als σῶμα πνευματικὸν wiederbringen sollte". Diese letzte Bestimmung geht über den obigen Text und die gegenwärtige Entwicklung überhaupt hinaus, und kann also hier auch nur erwähnt, nicht weiter verfolgt werden. Bereits im Jahr 1829 von mir in Vorlesungen öffentlich vorgetragen, wurde diese Lehre „von den drei Zuständen" zuerst in einem weiteren Kreise bekannt durch einen meiner einsichtsvollsten Zuhörer, jetzt selbst o. ö. Lehrer der Philosophie an der Universität München, Herrn Professor Beckers, der sie in seinen „Mittheilungen aus V. E. Löschers Sammlung von Schriften über den Zustand nach dem Tode", S. 175, nicht ohne mein Vorwissen, veröffentlichte.

Seyende, sondern in das für jetzt nicht seyende. Ich werde also ferner nicht seyn? Du wirst nicht seyn, aber ein anderer, dessen die Welt jetzt bedarf, *οὗ νῦν ὁ κόσμος χρείαν ἔχει*“. Dankbar aber wäre es aufzunehmen, wenn der Scharfsinn gelehrterer Männer etwas Begründetes über den Vorstellungskreis ausmitteln könnte, in welchen der, wie es scheint, ungewöhnliche Ausdruck gehört. Das Nächste wäre wohl an Pindar zu denken, dem *κέαρ* oder vielmehr die zusammengezogene Form *κῆρ*, die auch Homer allein kennt, nicht ungebräuchlich ist.

So viel mag für jetzt und in dem gegenwärtigen Zusammenhang genügen, zu zeigen, wie unerläßlich für die Annahme eines andern Lebens, in dem wir nach diesem fortdauern sollen, die Ueberzeugung ist, daß die Welt, in der wir uns gegenwärtig befinden, nicht die Welt, sondern nur eine Form oder Gestalt derselben sey.

Cicero in den Tusculanischen Untersuchungen erwähnt eines Gesprächs in drei Büchern, in welchen Dikäarchos einen phtiotischen Greis mit Namen Pherekrates, der sein Geschlecht von Deukalion herleitete, zwei Bücher hindurch beweisen ließ, daß die Seele nichts und ein durchaus leerer Name sey[1]. Wer heutzutag ein Gespräch ähnlichen Inhalts verfaßte, würde zeitgemäß handeln, den Vertreter einer solchen abgelebten Weisheit aus dem jüngeren Kreis frühzeitig abgestandener und schon in der Jugend greisenhafter Leute zu wählen, an denen die Zeit keinen Mangel hat[2]. Dikäarch gilt sonst für einen Peripatetiker; es

[1] Tusc. Disput. I, 10: Nihil esse omnino animum et hoc esse nomen totum inane.

[2] Wir sind weit entfernt, diesen zuzumuthen, daß sie den in diesen Vorträgen geführten Beweis verstehen, daß das Materielle als organisch gar nicht zu denken ist ohne ein es seyendes, das natürlich nicht wieder materiell seyn kann. Verkennen wollen wir ebensowenig, daß unter den Materieseligen auch ernstliche Forscher seyn können, die fürchten, daß sie in materiellen Entdeckungen, die wir selbst nur mit Dank von ihnen annehmen würden, gehindert seyn könnten durch Annahme eines immateriellen Princips, wiewohl demjenigen, der die erste Thiergeschichte geschrieben (und welche!), weder dabei noch bei den zahlreichen und tiefen Beobachtungen, durch die er den ersten Grund einer Wissenschaft des organischen Lebens gelegt, die hohe Lehre von der Seele im Weg gewesen. Das Princip aber wollen wir zugeben, daß von reiner Naturforschung alles Hyperphysische fern

würde keine Schwierigkeit machen, daß ein solcher so schlecht von der Seele gesprochen, wenn es mit Aristoteles selbst sich so verhielte, wie einige Geschichtschreiber der Philosophie in neuerer Zeit gemeint. Zu lang und zu viel aber haben wir in dieser ganzen letzten Untersuchung mit Aristoteles verkehrt und gleichsam gelebt, um sofort denen aufs Wort zu glauben, welche versichern, daß in seiner Lehre von einer persönlichen Fortdauer nicht die Rede sey und nicht einmal seyn könne, und vielmehr, da wir gefunden, daß immer in dem Verhältniß, als wir selbst tiefer in eine Sache eingedrungen waren, ein neues Licht auf Aristoteles fiel, wollen wir versuchen, ob es nicht möglich ist, gerade von dieser Seite der Bedeutung des Nus bei Aristoteles näher zu kommen, als es bis jetzt möglich gewesen.

Nachdrücklich genug zwar haben wir bereits alle Worte hervorgehoben, in denen er die Unvergänglichkeit des Nus ausspricht. Man kann sagen, diese Ausdrücke beziehen sich auf die Unverderblichkeit seiner Natur und schließen eine Ewigkeit a parte post so wenig ein als früher erwähnte und erklärte Ausdrücke eine Ewigkeit a parte ante. Allein wo Aristoteles nur die Natur des Nus ausdrücken will, hat er durchaus bloß das Wort: absonderlich, *χωριστὸς*, und soweit ist seiner eigenen Erklärung zufolge der Nus nur, was vom Materiellen abgesondert, für sich seyn kann (*τὸ ἐνδεχόμενον χωρίζεσθαι*)[1], dagegen spricht er auch vom wirklich abgeschiedenen (*χωρισθείς*), und da, sagt er, sey der Geist nur was Er ist, wie wir uns ausgedrückt, rein Er selbst[2]. Hiegegen könnte man sagen, der Geist sey für sich und

zu halten sey, nur darin irren sie, daß sie meinen, die Seele müsse durchaus als hyperphysisches Princip angesehen werden. Dem Aristoteles wenigstens gehört die Seele, soweit sie nicht unabhängig von der Materie ist, in das Gebiet der reinen Naturforschung (s. oben S. 451) und ist ihm etwas rein Physisches.

[1] s. oben S. 456.

[2] *χωρισθεὶς δέ ἐστι μόνον ὅπερ ἐστί, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον.* De Anim. III, 5; über *ὅπερ ἐστὶ* vergl. man die letzten Worte von Metaph. VII: *ὅσα μὴ ἐχει ὕλην, πάντα ἁπλῶς ὅπερ ὄντα τι*, und Bonitz Comment. zu IV, 2 (p. 178): „excludit pronomen *ὅπερ* quaecunque rei accidunt".

von allem abgeschieden auch in der eigentlichen θεωρία, in der unmittelbaren Anschauung dessen, worin kein Irrthum, also vorzüglich in der Beschäftigung mit den Principien der Philosophie: das habe wie Platon ebensowohl auch Aristoteles gedacht. Wir können dem nicht widersprechen, und müssen zugeben, daß er auch wohl bloß diese Absonderung im Sinn haben konnte, wiewohl uns der Gebrauch des Wortes unsterblich, ἀθάνατος, wo doch an den wirklichen Thanatos gar nicht gedacht wäre, nicht in seiner Art scheinen will. Es haben auch andere Stellen etwas Auffallendes, wenn nach dem Tode, da wo er am meisten Er selbst seyn würde, der Geist aufhören sollte zu seyn [1]. Aber mit dem allem ist zumal gegen neuester Philosophie Kundige nicht aufzukommen. Diese sind ganz sicher; denn es begegnet ihnen insgesammt, in dem Nus nicht einmal den Verstand, sondern die Vernunft zu sehen, und dann ergibt sich das Uebrige von selbst; denn die Vernunft (nach aristotelischer Ansicht das allein Unsterbliche und Ewige) ist nicht das Persönliche, sondern gerade das absolut Unpersönliche im Menschen. Da habe ich denn geforscht, ob dem also sey, und zu meiner Verwunderung gefunden, nicht daß Aristoteles der Nus das im Tode sich Auflösende ist, sondern daß er mit solcher Deutlichkeit das Gegentheil davon sagt, vielleicht auch anderwärts, aber am meisten in der Stelle der Nikomachischen Ethik, wo er sich so ausdrückt: „Wenn denn der Nus gegen den Menschen gehalten göttlich ist, wird auch das dem Nus gemäße Leben göttlich seyn, gegen das menschliche gehalten. Nicht aber muß man denen folgen, die uns ermahnen, Menschliches zu denken als Menschen, Sterbliches als Sterbliche, vielmehr so weit möglich verunsterblichen (ἀπαθανατίζειν) soll man sich und all sein Thun, um dem Theil gemäß zu leben, der von uns das Beste ist; denn körperlich nicht ins Gewicht fallend, ist er an Macht und Würde über alles, und scheinen möchte es doch, daß ein jeder eben dieses

[1] Z. B. de Anim. II, 2 (p. 24. 25) scheint der Zusatz ἐν θνητοῖς, ebenso c. 3 (p. 28, 8) das τῶν φθαρτῶν überflüssig, wenn nicht im Hintergrund liegt, daß im nicht sterblichen oder nicht mehr sterblichen Wesen der Nus ganz für sich seyn könne.

ist[1] (also daß, was in einem jeden Er selbst ist, eben dieses, der Geist, ist); und — so fährt Aristoteles fort — ungeschickt wäre es doch, wenn einer nicht sein eigenes Leben[2], sondern das eines andern wählte, weil jedem was ihm von Natur eigen auch das Beste und Angenehmste ist, und so wird es dem Menschen das Leben nach dem Geist seyn, wenn anders am meisten dieser Theil jeglicher Mensch ist"[3]. Es gehört hieher noch eine andere Stelle, wo Aristoteles sagt: „Seiner selbst mächtig oder ohnmächtig wird einer darnach genannt, daß der Nus in ihm Herr ist oder nicht, weil dieser (der Nus) Jeglicher ist"[4].

Hier steht es also wörtlich, daß dem Aristoteles das, was er den Nus nennt, weit entfernt das Allgemeine und Unpersönlichste zu seyn, vielmehr das Persönlichste von allem, das eigentliche Selbst des Menschen, oder wenn wir mit Fichte reden wollen, wahrhaft eines jeden Ich ist, und nebenbei erhellt aus diesen Worten, daß wir nicht gegen den Sinn des Aristoteles an die Stelle des Nus gleich das Princip der Selbstheit gesetzt haben. Und so wird uns denn die Versicherung eines neueren Geschichtschreibers der Philosophie, daß bei Aristoteles von persönlicher Fortdauer nicht die Rede seyn könne (denn daß davon nicht die Rede sey, ließe sich allenfalls noch hören), im gebührenden Licht erscheinen, wenn wir die Stelle in der Metaphysik hinzunehmen, wo er auf die Frage, ob von dem Zusammengesetzten (dem *συνθετόν*) nach der Auflösung etwas übrig bleibe, antwortet: bei gewissen Dingen stehe nichts entgegen dieß anzunehmen. Man begegnet dieser unbestimmten Redensart „bei einigen" auch sonst, wo Aristoteles eigentlich nur Eines im Auge hat, wie er hier auch gleich, obwohl nur wie beispielsweise, auf die Frage übergeht, ob die Seele ein solches sey; wo er denn gleich hinzusetzt: nicht die ganze, aber der Nus, denn daß die

[1] *Δόξειε δ' ἂν καὶ ἕκαστον εἶναι τοῦτο* (*τὸ πάντων ὑπάρχον, τὸν νοῦν*). XI, 8 (p. 185, 9).

[2] *τὸν αὑτοῦ βίον*, ibid. 11.

[3] *εἴπερ μάλιστα τοῦτο ἄνθρωπος* (nicht *ὁ ἄνθρωπος*), ib. (14. 15).

[4] *ὡς τούτου ἑκάστου ὄντος*, Eth. Nicom. IX, 8 (p. 165, 14 ss.).

ganze, sey vielleicht unmöglich [1]. Das wäre nun eine schlechte Antwort auf die Frage, wenn der Nus nur das Allerunpersönlichste, die Vernunft wäre. Aber allerdings nur gehindert ist er durch nichts, eine Fortdauer des Edelsten der Seele anzunehmen, eine Aufforderung aber, sich damit besonders zu beschäftigen und in die Weise dieser Fortdauer tiefer einzudringen, hat er nicht, und sein Beruf ist für die gegenwärtige Welt; ihm, dessen Geist sich diese Welt nach innen und nach außen so zu erweitern wußte, war dieß keine Schranke. Eine Schranke war ihm jedoch gesetzt, zuerst daran, daß ihm das Princip, das er Nus nennt, nur Bedeutung hat für die Seele, nicht zugleich für die Welt; sodann, daß er in dem Nus das Göttliche, aber nicht ebenso das Gegengöttliche erkannt, wiewohl beides nicht zu trennen ist, wie wir das an einer Gestalt von ewiger Bedeutung sehen, die uns das griechische Alterthum überliefert hat. Ich rede nämlich von Prometheus, der von der einen Seite nur das Princip des Zeus selbst und gegen den Menschen ein Göttliches ist, ein Göttliches, das ihm Ursache des Verstandes wird, ihm etwas ertheilt, das durch die vorhergegangene Weltordnung ihm nicht verliehen war, wie nach Aristoteles der menschliche Nus ein in keiner der früheren Stufen Vorgesehenes, sondern ein von Außen Hinzugekommenes ist. Aber dem Göttlichen gegenüber ist Prometheus Wille, unüberwindlicher, für Zeus selbst untödtlicher [2], der darum dem Gott zu widerstehen vermag.

„Herabschleudre er auf mich den zweischneidigen, geschlängelten Blitz; den Luftkreis erschüttre Donner und stoßweis stürmende Windsbraut; die Erde wühle der Sturm aus den Wurzeln auf, das wildempörte Meer durchkreuze die himmlischen Bahnen, mich selbst entrücke von ihm verhängter, unwiderstehlicher Wirbel zum schwarzen Tartaros,

[1] *Εἰ δέ καὶ ὕστερόν τι ὑπομένει σκεπτέον· ἐπ' ἐνίων γὰρ οὐθὲν κωλύει, οἷον εἰ ἡ ψυχὴ τοιοῦτον, μὴ πᾶσα, ἀλλ' ὁ νοῦς· πᾶσαν γὰρ ἀδύνατον ἴσως.* Metaph. XII, 3 (p. 242, 19). Vergl. hiezu die Stelle aus de Anim. (S. 457), welche dieser ganz ähnlich ist.

[2] *ὅτῳ θανεῖν μέν ἐστιν οὐ πεπρωμένον.* Aeschyl. Prometh. ed Schoemann 735. *ᾧ θανεῖν οὐ μόρσιμον*, 913.

tödten wird er mich doch nimmermehr“[1]. So spricht der Zeus-feindliche bei Aeschylos. Zeus „geflügelter Hund“ kehrt immer wieder zu der Leber, die nicht stirbt[2], und weidet je den dritten Tag[3] die immer wieder wachsende aufs Neue ab.

Prometheus ist kein Gedanke, den ein Mensch erfunden, er ist einer der Urgedanken, die sich selbst ins Daseyn drängen und folgerecht entwickeln, wenn sie, wie Prometheus in Aeschylos, in einem tiefsinnigen Geist die Stätte dazu finden. Prometheus ist der Gedanke, in dem das Menschengeschlecht, nachdem es die ganze Götterwelt aus seinem Innern hervorgebracht, auf sich selbst zurückkehrend, seiner selbst und des eigenen Schicksals bewußt wurde (das Unselige des Götterglaubens gefühlt hat)[4].

Prometheus ist jenes Princip der Menschheit, das wir den Geist genannt haben; den zuvor Geistesschwachen gab er Verstand und Bewußtseyn in die Seele[5]. „Sie sahen vordem, allein sie sahen umsonst“, d. h. sie wußten nicht, daß sie sahen, „sie hörten, aber sie vernahmen nicht“[6]. Er büßt für die ganze Menschheit, und ist in seinen Leiden nur das erhabene Vorbild des Menschen-Ichs, das, aus der stillen Gemeinschaft mit Gott sich setzend, dasselbe Schicksal, erduldet, mit Klammern eiserner Nothwendigkeit an den starren Felsen einer zufälligen aber unentfliehbaren Wirklichkeit angeschmiedet, und hoffnungslos den unheilbaren, unmittelbar wenigstens nicht aufzuhebenden Riß betrachtet, welcher durch die dem gegenwärtigen Daseyn vorausgegangene, darum nimmer zurückzunehmende, unwiderrufliche That entstanden ist. Auch

[1] *πάντως ἐμέ γ' οὐ θανατώσει*, 1033.

[2] Ausdruck des Hesiodos Theog. 525.

[3] Nach Ciceros Uebertragung aus dem gelösten Prometheus, Tusc. Disput. II, 10, v. 24.

[4] Was uns (Idealisten) die Natur, ist dem Griechen die eigne Götterwelt, bewußtlos ihnen entstanden, wie uns die Natur.

[5] *Ἀκούσαθ', ὡς σφᾶς, νηπίους ὄντας τὸ πρὶν*
Ἔννους ἔθηκα καὶ φρενῶν ἐπιβόλους. Prom. 435. 436.

[6] *Οἳ πρῶτα μὲν βλέποντες ἔβλεπον μάτην,*
Κλύοντες οὐκ ἤκουον . . . 439. 440.

im Prometheus des Aeschylos ist dieses Unwiederbringliche ausgedrückt. Er selbst verwirft jeden Gedanken an Umkehr, und will die Jahrtausende lange Zeit durchkämpfen [1], die Zeit, die nicht anders als mit dem Ende des gegenwärtigen Weltalters aufhören wird, wenn auch die von Urzeiten verstoßenen Titanen wieder aus dem Tartaros befreit seyn werden (denn darauf müssen wir schließen, wenn die bekannten Verse des Cicero eine Uebersetzung aus dem befreiten Prometheus des Aeschylos sind), und ein neues Geschlecht Gott und Mensch vermittelnder, weil von Zeus mit sterblichen Müttern erzeugter Göttersöhne entstanden seyn wird [2], deren größter, Herakles, erst auch dem Prometheus zum Befreier bestimmt ist.

Gehen wir von hier nicht hinweg, ohne Kants Andenken zu feiern, dem wir es verdanken, mit solcher Bestimmtheit zu sprechen von einer nicht in das gegenwärtige Bewußtseyn hereinfallenden, ihm vorausgehenden, noch der Ideenwelt angehörigen Handlung, ohne welche es keine Persönlichkeit, nichts Ewiges im Menschen, sondern nur zufällige, in ihm selbst zusammenhanglose Handlungen geben würde. Diese Lehre Kants war selbst eine That seines Geistes, durch die er ebensowohl die Schärfe seines Erkennens, als den moralischen Muth einer durch nichts zu erschreckenden Aufrichtigkeit an den Tag gelegt hat. Denn bekannt genug ist, wie er durch diese Lehre und die damit zusammenhangende von dem radicalen Bösen der menschlichen Natur sich sofort die Menge entfremdete, deren Zustimmung eine Zeit lang seinen Namen zu einem populären gemacht hatte.

Nun kommen wir aber auf das Räthselhafteste und Bedenklichste der Sache, das Verhältniß zum Göttlichen. Wenn die Welt bis zu Zeus fortgeschritten, entsteht auch für das unabhängig von ihm vorhandene, also ursprünglich einer anderen Weltordnung angehörige Menschengeschlecht eine neue Möglichkeit, die durch den vorausschauenden

[1] — — τὸν μυριετῆ
Χρόνον ἀθελήτως. 94. 95.

[2] Hierauf hat vorzüglich Schömann aufmerksam gemacht. Man s. dessen, Aeschylos gefesselter Prometheus, griechisch und deutsch, S. 58.

Prometheus zur Wirklichkeit wird. Zeus selbst hatte darauf gedacht, an die Stelle des vorhandenen Menschengeschlechts ein neues zu setzen. Es war also doch etwas in Zeus, wonach er, was Prometheus gethan, nicht schlechterdings nicht wollen konnte. Ueber die blinden kosmischen Mächte hat er selbst nur durch die Macht des Geistes gesiegt, mit Hülfe des Prometheus das neue Reich sich eingerichtet [1]. Und dennoch straft er so gewaltig, und ist sein Zorn so groß. (Zeus ist zuerst der *νοῦς*, der *νοῦς βασιλικὸς* des Platon, Prometheus aber ist es, der die desselben noch nicht (activ) theilhaft gewordene Menschheit dazu erhebt; das himmlische, Gott entwandte Feuer (der ignis aetherea domo subductus) ist der freie Wille).

Unter den neueren Alterthumsforschern hat sich besonders der treffliche Schömann bemüht, die Schuld des Prometheus ins Licht zu setzen, um den Vorwurf tyrannischer Grausamkeit von Zeus abzuwehren [1]. Weit entfernt, sagt er, daß Prometheus das Menschengeschlecht wahrhaft veredelt hätte, hat er es vielmehr von dem Weg dazu abgelenkt, und die Menschen klug gemacht, bevor sie gut waren, ihnen die Mittel zur Befriedigung ihrer niedern Bedürfnisse gegeben, ehe sie höhere ahndeten; er habe so, fügt Schömann hinzu, all' ihr Sinnen und Trachten auf die sinnliche Welt eingeschränkt und der höhern Bestimmung vergessen lassen. Mit einigen Unterscheidungen könnten wir, wenn vom bloßen unmittelbaren Erfolg die Rede ist, das Gesagte zugeben, aber nicht zugeben, daß in dem allein Prometheus Schuld habe; denn alles das, was der gelehrte Forscher angeführt, ist nothwendiger Durchgang. Der bloße Wille des Menschen ist blind und muß in Verstand umgewandelt werden. Das Erste ist, daß der Geist die Welt durchdringe. Prometheus eröffnet den Sterblichen die Behandlung des Feuers, die dem blöden Geschlecht, wie jener es gefunden, Zeus verborgen hat (kein Thiergeschlecht weiß das Feuer anzufachen oder das zufällig entstandene zu unterhalten), eröffnet ihnen damit den Weg zu allen Künsten, lehrt sie den Gebrauch heilsamer Kräuter und

[1] *τὸν ξυγκαταστήσαντα τὴν τυραννίδα.* v. 306.

alle Mittel, sich vor der Unbill der Witterung zu schützen; er lehrt sie, die Thiere sich dienstbar zu machen, erklärt ihnen der Gestirne Lauf und die stolze Kunst der Zahlen, die Zusammensetzung der Buchstaben und die Erhalterin jeglicher Bildung, die Schrift. — Also allerdings, das erste Nothwendige ist Weltverstand, *διάνοια*, aber die That, welche dem Menschen das Verhältniß zu der Welt gibt, sie nicht bloß zu fühlen oder zu fürchten, sondern sie zu verstehen, dieselbe That wird ihm auch Ursache aller höhern, ja des höchsten Verhältnisses. Allerdings zur vollen Menschlichkeit genügen sie nicht, die Gaben, die Prometheus den Menschen zuerst verleiht, dazu gehört Größeres und Göttlicheres [2], aber auch dieses sollte ihnen durch Prometheus werden, und wenn wir Kunst in dem weiten Sinn der Griechen nehmen, das Wort sich erfüllen:

Von Prometheus kommt den Sterblichen jede Wissenschaft [3].

Erkennen müssen wir also, daß Prometheus in seinem Recht ist; wie er ist, konnte er nicht anders; was er gethan, er mußte es thun; denn er war durch eine sittliche Nothwendigkeit dazu getrieben. Nehmen wir dieses hinweg, so nehmen wir ihm nach den altbewährten Grundsätzen des Aristoteles zugleich alle tragische Würde; denn nicht das ist ein wahrhaft tragisches Unglück, das willkührlich verübter Unthat, sondern das einer Handlung folgt, zu der eine sittliche Nothwendigkeit selbst getrieben oder mitgewirkt hat. Prometheus ist also in seinem Recht, und doch wird er von Zeus für seine That durch unsägliche Qualen, auf unabsehliche Zeit verhängt, heimgesucht. Aber auch Zeus ist in seinem Recht, denn nur um solchen Preis erkauft sich die Freiheit und Unabhängigkeit von Gott. Es ist nicht anders: es ist ein Widerspruch, den wir nicht aufzuheben, den wir im Gegentheil zu erkennen haben, dem wir nur den rechten Ausdruck suchen müssen.

Er ist im Vorhergehenden schon angedeutet dieser Ausdruck. Das

In dieser Beziehung Plutarch richtig: *Ὁ Προμηθεύς, τοντέστιν ὁ λογισμός*, de Font. p. 98 C. — *Σὲ τὸν σοφιστήν*, redet ihn Hermes bei Aeschylos an, v. 924.

[2] Schoemann, Vindiciae Jovis Aeschylei, p. 11.

[3] *Πᾶσαι τέχναι βροτοῖσιν ἐκ Προμηθέως*, v. 498. Er sagt es selbst.

Loos der Welt und der Menschheit ist von Natur ein tragisches, und alles was im Lauf der Welt Tragisches sich ereignet, ist nur Variation des Einen großen Themas, das sich fortwährend erneuert; die Handlung, von welcher alles Leid sich herschreibt, ist nicht einmal geschehen, sondern das immer und ewig Geschehende; denn nicht wie einer unserer Dichter gesagt, „was sich nie und nimmer hat begeben", sondern was sich immer begeben und ewig begibt — „das allein veraltet nie". Diesem ewig Tragischen hat der große Geist des Aeschylos sich zuerst zugewendet und so das Tragische in seiner Quelle ergriffen. Und vollkommen begriff er, was ihm zu thun oblag. Es lohnte nicht der Mühe, Prometheus darzustellen ohne unbeugsamen Trotz und erklärte Feindschaft gegen den Gott [1]; ebensowenig hat der Dichter das volle Maß der Schmerzen und Leiden über Prometheus auszugießen sich gescheut aus Furcht dadurch dem Gott im Gefühl seines Volks nahe zu treten. Denn ihm, dem Aeschylos, galt noch, was spätere Zeiten verlernt, daß die Furcht Gottes der Weisheit Anfang [2]; selbst aus dem Staat will er nicht alles Furchtbare verbannt, weil der Mensch, der nichts fürchtet, nimmer gerecht seyn wird [3], und nicht zu ertragen wäre Prometheus, wenn es ihm ganz nach Willen ging [4]. Die Folgen für Prometheus sind nur im Verhältniß zu dem unüberwindlichen Willen, der in ihm dem Gott gegenübersteht, Zeus Grausamkeit im Verhältniß zu des Gottes unergründlichem Recht, sich herschreibend von dem Uranspruch auf das Seyn, der von den früheren Göttern auf ihn, den letzten, vererbt ist, vermöge dessen dieses Seyn in ihm selbst vor allem, also auch über allem Verstand, das blinde, nicht Gutes nicht Böses kennende, gegen den nach ihm kommenden Verstand nur Stärke und

[1] *Διὸς ἐχθρός*, v. 120.

[2] Wer Zeus des Obsiegers Macht lobpreisend erkennt —
Τεύξεται φρενῶν τὸ πᾶν. Agam. 183.

[3] *Καὶ μὴ τὸ δεινὸν πᾶν πόλεως ἔξω βαλεῖν·*
Τίς γὰρ, δεδοικὼς μηδέν, ἔνδικος βροτῶν;
Eumenid. 695. 696.

[4] *Εἰης φορητὸς οὐκ ἄν, εἰ πράσσοις καλῶς.* Prom. 959.

Gewalt (Kratos und Bia) ist; denn nach nicht weniger alter, wenn auch von Aeschylos nicht erwähnter, Sage hat, bereits im Besitz der Götterherrschaft, Zeus erst die Metis in sich gezogen, daß sie ihm sage, was gut und was nicht gut sey [1].

Doch — wie sich Aeschylos das Verhältniß von Prometheus und Zeus gedacht, und ob auch andere anders den Dichter verstehen, es hat auf unsere eigentliche Entwicklung keinen Einfluß. Dagegen ist uns während dieser, wie es manchen vielleicht geschienen, abschweifenden Erörterung die Frage näher getreten, die unabweislich der letzten Aufstellung folgen zu müssen scheint, die Frage nämlich, wie sich der Gott, den wir (aber noch immer in der Idee) vorausgesetzt, verhalte zu der Handlung, durch welche der Mensch sich selbst und mit sich die Welt aus der Idee gesetzt. Denn hier scheint nichts zu bleiben, als eins von beiden, daß der Gott die Handlung gewollt, oder daß er sie schlechthin nicht gewollt? Wer nun aber dürfte sagen, daß er sie schlechthin nicht gewollt. Denn wie sollte Er Persönlichem gegenüber sich selbst als unpersönlich erzeigen und erweisen? Und wie könnte Persönliches ihm gegenüberstehen, ohne einen von ihm unabhängigen Willen? Oder was wäre ohne jene Handlung die Ideenwelt, auf die sich anwenden läßt, was das Evangelium vom Himmel gesagt, daß in ihm mehr Freude sey über Einen Wiedergebornen, als über neunundneunzig Gerechte, die der Umkehr nicht bedürfen? Wer aber dürfte von der andern Seite sagen, daß Gott jene Handlung schlechthin gewollt habe? Wenigstens also müßte, da keines von beiden unbedingt zu sagen, eine Unterscheidung versucht werden: um ihrer selbst willen oder unmittelbar könne Gott die Handlung nicht wollen, aber finaliter oder um des Zwecks willen könne er ebensowenig sie nicht wollen. Allein die wahre Antwort, die wir zu geben haben, ist, daß wir an den Kreis erinnern, worein wir die Wissenschaft, in deren Schranken wir laufen,

[1] *Ζεῦς δὲ θεῶν βασιλεὺς πρώτην ἄλοχον θέτο Μῆτιν,*
Πλεῖστα θεῶν εἰδυῖαν ἰδὲ θνητῶν ἀνθρώπων,
Ὡς οἱ συμφράσσαιτο θεὰ ἀγαθόν τε κακόν τε.
Verse der Theogonie nach Gruppes Anordnung.

gleich anfangs eingeschlossen haben. Die Frage ist: wie die Handlung vom Standpunkt Gottes anzusehen. Dieß zu sagen, müßte uns Gott Standpunkt, d. h. Princip, geworden seyn; aber in dieser Wissenschaft ist er uns nur Ende; und auch nicht etwa von Gott, sondern vom entgegengesetzten Ende ausgehend, durch reine Vernunftentwicklung sind wir auf die in Frage stehende Annahme gelangt, und nicht verlassen dürfen wir diese Linie, sondern müssen erwarten, wohin das Fortgehen in derselben, und ob vielleicht zu der Wissenschaft führen werde, in der Gott Princip, und in der alle Fragen jener Art erst berechtigt sind und auf Antwort rechnen dürfen.

Wenn aber zur Beantwortung jener Frage hier die Zeit und der Ort nicht ist, so scheint es um so mehr jetzt Zeit zu seyn, ehe wir weiter gehen, einen Rückblick auf die uns in dieser Wissenschaft gestellte Aufgabe zu werfen. Denn mit dem gegengöttlichen Princip sind wir bei einem in Bezug auf das Ziel, das wir uns vorgesetzt, entscheidenden Punkte angelangt. Die Aufgabe ist, wie Sie sich erinnern, das Princip frei vom Seyenden, für sich, in seiner Abgeschiedenheit, zu haben, wie es die auf das Princip gehende Wissenschaft haben will. Um zur Wissenschaft überhaupt zu kommen, hatten wir das Seyende und das was das Seyende Ist im reinen, aller Wissenschaft vorangehenden Denken gesucht; es erzeugten sich uns nämlich zuvörderst die Arten des Seyenden in innerer Nothwendigkeit des Denkens: von diesen Elementen des Seyenden aber, als einer bloß abstracten Allheit von Möglichkeiten, die nur sind, wenn eines ist das sie Ist, gingen wir unmittelbar zu diesem fort, zum Ideal, durch welches jene Allheit, die nur der Stoff der Idee ist, zur Idee selbst werden kann. Dieses nun, was das Seyende Ist, der wirkliche Inbegriff aller Möglichkeiten, war zwar das Princip, ohne jedoch ein χωριστὸν zu seyn, sondern vom Seyenden festgehalten und nur durch die Abstraction zu erkennen. Um das Princip frei und für sich zu haben, wurde daher das Seyende in Wirklichkeit übergeführt (damit zur Wissenschaft übergegangen)[1]. Die Folge hievon

[1] S. 386.

war, daß die Möglichkeiten (die Arten des Seyenden) zu Ursachen wurden und weiterhin ein Proceß, in welchem die Ideenwelt entstand. Auf diese Weise war das Princip, real zwar nicht, aber doch ideal, von dem Seyenden abgeschieden, und nicht mehr bloß durch die Abstraction, sondern von selbst als ein vom Seyenden verschiedenes erkennbar, um so mehr, als sich durch den Proceß zugleich ein Mittleres (a°) zwischen dem Seyenden (dem Materiellen) und zwischen dem was das Seyende Ist (Gott) ergeben hatte, ein Mittleres, welches als selbst — nur nicht für sich seyender — Actus (als Actus nur gegen die Welt des Werdens) Gott in Seinem (absoluten) Actus ausfonderte. Diese Ausfonderung aber wurde sofort zu einer wirklichen Trennung des Princips vom Seyenden (Gottes von der Welt). Denn in jenem Mittleren war ein doppelter Wille, und damit das Dilemma einer innergöttlichen, in Gott verwirklichten, oder einer außergöttlich verwirklichten Welt gegeben; im letztern Falle, den wir als eintretend annahmen, geschah eine förmliche Separation des Princips, sowie sich auch nun die bis dahin durch keine Krisis unterbrochene reine Vernunftwissenschaft änderte. Auch jenes Mittlere (a°) nämlich sollte als Nichtprincip gesetzt werden, aber es setzt sich dagegen (ex hypothesi), wird selbst Princip, womit im Ich ein Princip außer dem Princip (A°) gegeben ist, letzteres verdrängt, zugleich aber separirt wird. Nicht auszuschließen endlich ist die, wenn auch noch so ferne Möglichkeit, daß das Ich, wodurch immer, dahin gebracht wird, sich selbst wieder zur Potenz, zum Nichtprincip zu machen, sich also A° unterzuordnen und dieses als Princip wieder einzusetzen, womit, wie Sie sehen, erreicht wäre, was die Aufgabe dieser Wissenschaft ist, das Princip frei vom Seyenden und über Alles siegreich, kurz als Princip zu haben. Zwischen diesem Ziele jedoch liegt noch ein weiter Weg, und ausharren müssen wir bei dem, was uns jetzt zum einzigen Princip geworden, dem Ich, und ihm folgen durch die selbstzugezogene Mühsal des langen Weges, ob es, wie der gebundene Prometheus, einen Ausgang aus demselben finde und welchen.

Einundzwanzigste Vorlesung.

Johannes Kepler rühmt von der Copernicanischen Lehre, daß sie die Welt von der insana et ineffabilis celeritas der Ptolemäischen Bewegung befreie [1]. Kant vergleicht den Idealismus mit dem Gedanken des Copernicus. Dieser habe, da die Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut von Statten ging, wenn man annahm, das Sternenheer drehe sich um den Zuschauer, den Versuch gemacht, ob es nicht besser gelinge, wenn man den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe ließ. Der Idealismus sey eine gleiche Umkehrung des Standpunkts, von der man sich ähnlichen Erfolg versprechen dürfe [2]. Wirklich scheint der Idealismus — nicht jeder freilich; denn auch Berkeleys Meinung ist so genannt worden, selbst nicht der kantische, der es zu keiner Ausführung gebracht, noch weniger freilich, was man in neuester Zeit durch diese Benennung zu empfehlen gesucht, aber — der Idealismus in dem Sinn, den ich durch die letzten Vorträge hinlänglich erklärt annehmen kann: dieser also scheint allerdings das Mittel, das viele Grenzenlose, das bis jetzt noch in den Naturwissenschaften sich findet, hinwegzuschaffen, und die ausschweifenden Gedanken, in denen ganz besonders die Menge sich gefällt, in die dem Philosophen erwünschte Enge zu bringen. Denn je weiter von aller Schranke, desto weiter ist jedes vom Denken, und darum der Gedankenlosigkeit willkommen, dem Philosophen aber zuwider [3].

[1] Epitome Astronomiae Copernicanae P. 1. Epist. Dedic. p. IV.

[2] Vorrede zur Kritik der reinen Vernunft, zweite Auflage, S. XVI.

[3] Si qua finiri non possunt, extra sapientiam sunt, sapientia rerum terminos novit. Senec. Epist. XLIV.

So ist, um gleich ins Einzelne zu gehen, der Mensch, der zuerst die Ideenwelt durchbrach, materielle und intelligible Welt schied, kein andrer, als der noch in jedem von uns ist, nicht einer von denen, welche die so weit von uns entfernten Sterne bewohnen sollen. Der Mensch steht nicht dem Theil (dem einzelnen Weltkörper) sondern dem Ganzen gegenüber, als dessen λόγος, als das es eigentlich seyende, er sich verhält. Er ist das universelle Wesen, eine Eigenschaft, die durch seine gegenwärtige Localisirung oder Beschränkung auf Einen Weltkörper so wenig aufgehoben wird, als seine Verbreitung über alle, die noch von so vielen angenommen wird, ihn zum allgemeinen Wesen machen würde, wenn er es nicht von Natur wäre. Die wahre Heimath des Menschen ist im Himmel, d. h. in der Ideenwelt, wo er auch wieder hingelangen und seine bleibende Stätte finden soll. Kants berühmte Zusammenstellung des gestirnten Himmels über uns und des moralischen Gesetzes in uns und der Wirkung, die sie zusammen auf unser Gefühl ausüben, wurde zu ihrer Zeit nicht wenig bewundert, vielleicht nicht am wenigsten wegen des falsch Erhabenen, das darin aus seiner Theorie des Himmels nachklingt. So fern gerückte Gegenstände, die in ihrer Gesammtheit sich weder dem Calcul unterwerfen, noch von sich etwas anderes erkennen lassen, als eben nur daß sie da sind, scheinen allerdings fast allein zum Gefühl ein Verhältniß haben zu können; aber die erste Empfindung des jener Welt so fremd und so fern sich fühlenden, aber dabei, wenn auch noch so dunkel, noch immer seiner ursprünglichen Bestimmung bewußten Menschen möchte doch die der verlornen centralen Stellung seyn, welcher erst das erhebende Gefühl folgt, daß dieses gegenwärtige Verhältniß nur ein Zustand ist, und eine neue Umkehrung bevorsteht, eine Ordnung der Dinge, in der Gerechtigkeit, d. h. das rechte und wahre Verhältniß, bleibend seyn und wohnen wird, wie eines der Bücher sich ausdrückt, für deren Ideen sich heutzutag viele zu gescheidt denken, während vielmehr das Gegentheil der Fall seyn möchte[1].

[1] Die Stellen, auf die oben angespielt wird, sind: Philipp. 3, 20: ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει. Ebr. 10, 34: κρείττονα ὕπαρξιν ἐν οὐρανοῖς καὶ μένουσαν. 2. Petr. 3, 13: καινοὺς οὐρανοὺς καὶ γῆν καινήν, ἐν οἷς

Die Wissenschaft, in der wir uns bewegen, kennt kein anderes Gesetz, als daß alle Möglichkeit sich erfülle, keine unterdrückt werde; das einzige Gelübde, das sie ablegt, ist, daß was die Ordnung der Wesen betrifft, alles vernunftmäßig zugehe; die Vernunft aber ist interesselos, gegen alles gleichgesinnt (omnibus aequa), sie will daher, daß nichts gewaltsam, nichts durch Unterdrückung geschehe. Der Widerstreit zwischen dem ersten, keineswegs schon an sich materiellen Princip, und dem höheren, dem es sich als Materie hingeben soll, ist nicht dadurch zu bereden, daß das eine schlechthin unterliegt, das andere unbedingt siegt, sondern nur durch einen Vergleich, wobei jedem sein Recht widerfährt. Diese Gerechtigkeit, die sich die Wissenschaft zum Gesetz macht, ist zugleich das höchste Weltgesetz. Alle Stimmen, auch griechischer Dichter, bezeugen, was der hebräische Dichter auf seinem Standpunkt von Gott sagt: Gerechtigkeit und Gericht (hier so viel als Auseinandersetzung und Schiedsspruch) sind seines Thrones Veste. Diesem höchsten Gesetz zufolge, das jedem Princip eine eigene Sphäre der Wirksamkeit bewahrt wissen will, wäre also anzunehmen, daß das erste Princip vorzugsweise das der Stärke und Kraft und bei dem der Anfang des Seyns ist, daß dieses zum Theil — denn wo immer Widerstreit ist, ist Theilung das Ende — daß dieses zum Theil in der Abweisung des höheren beharre, zum Theil sich ihm füge und zur Ueberwindung hingebe. Theilung aber ist nicht möglich ohne eine Verschiedenheit der Subjekte. Demnach wäre eine Stufenfolge, an deren einem Ende die noch am wenigsten der Materialisirung unterworfenen Subjekte wären, selbst noch gleichsam als Principe und relativ immaterielle Wesen, mit mehr oder weniger Unterordnung allerdings, und insofern mit verschiedener Herrlichkeit, aber im Ganzen doch mit dem reinen Feuer des innen noch ungebrochnen Willens leuchtend, am andern Ende wären diejenigen, die der angesonnenen Materialisirung sich hingegeben, in denen das erst ausschließliche Princip dem höhern nicht bloß äußerlich, sondern innerlich sich zugänglich gemacht

δικαιοσύνη ἐνοικεῖ (nach Cod. Alex., gewöhnlich κατοικεῖ). Dazu die herrliche Stelle vom Menschen, Ebr. 2, 6–8.

hätte, in denen daher auch der Grund zur Hinausführung des Processes bis zur völligen Wiederbringung, bis zum Menschen gelegt wäre. Es ist früher gezeigt worden, daß die physische Materialität die metaphysische zu ihrer Voraussetzung hat [1]: nach dieser Abstufung also, die schon in der Ideenwelt gedacht ist, ist auch das Mehr oder Weniger der physischen Materialisirung und alles dessen bestimmt was daran hängt, des Auseinandersеyns, der gegenseitigen Ausschließung im Raum, der Körperlichkeit u. s. w. Es wurde schon von den Gestirnen bemerkt, daß sie ihr intelligibles Verhältniß am meisten bewahrt haben [2], und wer möchte sogar schlechterdings widersprechen, wenn jemand für möglich erachtete, daß ein Theil dieser Wesen seinen intelligiblen Ort völlig bewahrte, im Stande der bloßen metaphysischen Materialität geblieben sey und gegen die der zufälligen und vergänglichen Materialität anheimgefallene eine Art von immaterieller Welt vorstelle, in der keine gegenseitige Ausschließung, und die nur gegen jene, zu der sie, schon also ausgeschlossen von ihr, eine Beziehung behält, im Raum erschiene, ohne in ihm (als sinnlichem) wirklich zu seyn, wobei denn auch nichts verhindern würde, daß sie Unterschiede und Bestimmungen von bloß intelligibler Bedeutung als räumliche erkennen ließe. Wäre dieß vielleicht das einfachste Mittel, den Streit wegen Unbegrenztheit oder Begrenztheit des Weltalls, den Kant als einen Widerstreit der Vernunft mit sich selbst darzustellen suchte, zu erledigen, wie der gleiche Widerspruch in Ansehung der Zeit nur auf analoge Weise zu schlichten ist? Denn da Vergangenheit, noch nicht Zeit ist, eh' ihr die Gegenwart folgt, so wird keine Zeit entstehen können, als indem etwas, das an sich noch nicht Zeit, vielmehr also Ewigkeit ist, von der anfangenden Zeit als Vergangenheit, d. h. als eine Zeit, gesetzt wird, wornach also die Zeit durch eine Nicht-Zeit begränzt wäre, wie dort der Raum durch einen Nicht-Raum, den man den Himmel im engern Sinn nennen könnte.

Daraus also, daß jene Wesen sich kaum oder noch nicht der intelligiblen

[1] in der achtzehnten Vorlesung.
[2] Ebendaselbst.

Welt entzogen haben, erklärt sich, was manchen zum Anstoß gereicht, daß nicht jene stolzen Lichter des Himmels, die sich in gewissem Sinn über das Menschliche erhaben denken dürfen, die Wohnstätten des Menschen sind, sondern die niedrige Erde; denn es heißt auch hier: den Demüthigen gibt er Gnade. Gott hat den Menschen so hochgeachtet, daß der eine Mensch der Erde ihm genug.

Die Materialisirung des ersten Princips, durch die es, wie wir gesehen, Gegenstand einer fortdauernden Ueberwindung wird, und eben diese stufenweise Verinnerlichung desselben ist nothwendig, wenn von dem an sich wüsten und leeren Seyn ein Fortgang zum concreten, mit Eigenschaften ausgestatteten Seyn, von diesem zum organischen, vom bloß organischen zum frei sich bewegenden, von diesem endlich zum völlig wiedergebrachten Seyenden gedacht werden soll; aber selbst vom erbaulichen Standpunkt ist es nicht geboten anzunehmen, daß überall der Proceß zu dem gleichen Ende hinausgeführt, überall menschliche oder menschenähnliche Wesen verbreitet seyn müssen. Allerdings ist der Mensch das Ziel und in diesem Sinn alles des Menschen wegen. Ein Letztes soll erreicht werden, aber dieß schließt nicht aus, daß es anderem Raum lasse; vielmehr, je breiter die Basis, über die es sich erhebt, desto mehr leuchtet seine Einzigkeit hervor. Die Wege der Schöpfung gehen nicht vom Engen ins Weite, sondern vom Weiten ins Enge. Mögen wir, je mehr sich alles dem Menschlichen nähert, also am meisten auf der Erde, desto mehr Spuren der göttlichen Weisheit und Güte zu erkennen glauben, aber jene heroischen Schöpfungen, die nichts vom Menschen wissen und in der eignen Größe sich selbst genug sind, verkünden darum nicht weniger die Macht und die Größe des Schöpfers, als diese Erde, die dem Menschen Raum gegeben, voll seiner Weisheit und Güte ist. So demnach selbst vom Standpunkt der reinen Frömmigkeit. Vom ästhetischen Standpunkt muß man jedem zugeben, unter den homerischen Gedichten die Odyssee vorzuziehen, aber es muß ebensowohl verstattet seyn, das größere und mächtigere Werk in der Ilias zu erkennen.

Man war längst gewohnt, unser Planetensystem gegen das unermeßliche Ganze als verschwindenden Punkt zu denken; das verhinderte

nicht, mit Hülfe eines Analogieschlusses, der, bei so großem Mißverhältniß zwischen dem wovon und dem worauf geschlossen wird, sonst überall als ein höchst gewagter und unsicherer gegolten hätte, die Organisation des uns bekannten Systems über den ganzen Himmel zu verbreiten und auf das Weltsystem auszudehnen, worin besonders Kant in einer seiner früheren Schriften vorausgegangen war, über dessen Theorie des Himmels ich schon im Jahr 1804 bald nach Kants Tode mich ganz auf ähnliche Weise ausgesprochen [1]. Um so mehr haben wir uns der erweiterten Beobachtungsmittel zu erfreuen, die den Erfolg hatten, die geisttödtende und zu nichts führende Einförmigkeit des Weltsystems wenigstens einigermaßen zu brechen, durch Entdeckung der Doppelsterne, wo nämlich wahrzunehmen ist, wie um einen ruhenden Centralstern ein anderer, nicht ein relativ dunkler oder an Masse geringerer, sondern ein ihm gleichkommender (wo ich nicht irre in einem Fall sogar ein größerer) sich bewegt, und daß in diesen, von unserm Standpunkt entfernteren Regionen die Distanzen vielmehr abzunehmen scheinen, indem nach Herschel und Struve bei mehreren Doppelsternen der Abstand des beweglichen von dem Centralstern kaum einen Durchmesser des letzten, bei anderen wenige Durchmesser desselben beträgt. Und da auch der umlaufende Stern zuweilen wieder in mehrere sich auflöst, so sieht man wenigstens, daß hier Verhältnisse walten, die von den früher allein angenommenen bedeutend abweichen.

Das Grenzenlose im Raum wird sich demnach allenfalls überwinden lassen, und wie dem materiellen Universum eine Grenze gesetzt seyn könne, ist vorhin gezeigt worden. Aber werden wir uns von dem Grenzenlosen der Zeit, von der unbestimmbaren, durch keine Zahl auszusprechenden Zeitlänge ebenso befreien, welche die sogenannte Paläontologie bedarf, um die Erde von ihren frühesten Zuständen in den gegenwärtigen gelangen zu lassen? Bekanntlich zeigt das älteste Gebirg keine Spur von organischem Leben, von da an folgen Schichten auf

[1] Der Aufsatz, in einer wenig verbreiteten Zeitschrift erschienen, blieb ziemlich unbekannt, soll aber in einer Gesammtausgabe meiner Werke eine Statt finden.

Schichten mit Abdrücken und Ueberbleibſeln organiſcher Weſen, aber jede jüngere Schichte bringt neue Formen mit, indeß ein Theil der früher dageweſenen Pflanzen und Thiere verſchwindet, von Schichte zu Schichte iſt der Inhalt ein anderer bis zur jetzigen Welt, welcher zu bleiben beſtimmt war, die aber andere Arten und Familien enthält, als ſelbſt die jüngſte der vorausgegangenen enthielt. Indem man nun vorausſetzt, jede dieſer offenbar voneinander abgeſetzten Zeiten habe einen Verlauf für ſich, für ſich eine wirkliche Dauer gehabt, ſo entſteht die Frage, welche Zeit die ganze Folge = A + B + C + D + E (ſo wird es erlaubt ſeyn ſie zu bezeichnen) in Anſpruch genommen habe, um zu verlaufen. Da iſt es denn kein Wunder, von nichts als Millionen Jahren zu hören; ſelbſt einem Mann, wie der übrigens höchſt ehrenwerthe Buckland, iſt dieſer Ausdruck ein ganz geläufiger. Schon die Unbeſtimmtheit, die hier unvermeidlich iſt, mußte zeigen, daß man ſich hier auf dem Holzweg[1] befindet. Die Natur (um das in jener Folge ſich Bewegende ſo zu benennen) könnte bis zu B allein oder bis zu C, D, oder E eine Million Jahre brauchen, aber warum nicht zehn, nicht hundert, nicht tauſend? Das eine hätte gerade ſo viel für ſich als das andere. Auch menſchliche Werke werden oft nur durch eine Folge von Arbeiten zu Stande gebracht, deren jede eine eigne Zeit fordert. Aber man hat hier mit einer identiſchen Zeit zu thun; dieſe Zeiten ſind nur Momente Einer Zeit; wogegen für die Folge durch ihren Inhalt verſchiedener Zeiten, wie ſie in der Geſchichte der Erde angenommen werden, eine Succeſſion völlig gleicher Momente, wie die der jetzigen Zeit, wo im Ganzen immer daſſelbe auf daſſelbe folgt, kein Maß abgeben kann. Die Folge von A + B .... + E kann mit der Folge E + E + E nicht von gleicher Art ſeyn; man kann nicht fragen, wie oft hat E + E geſetzt werden müſſen, ehe die Natur von A zu B, von der noch völlig unorganiſchen Zeit zur anfangenden organiſchen, von dieſer, von der Zeit der unvollkommenſten Organiſationen bis zur Zeit

[1] „Holzweg, ein Weg, der in einem Wald von Holzfuhren gemacht worden und an keinen beſtimmten Ort geht.“ Adelung.

der vollkommensten, des Menschen, gelangte. Da wir nun überhaupt von keiner wirklichen Zeit wissen, als der mit der Jetztwelt gesetzten, als E + E + E gesetzten, so werden wir dem Ungereimten am gewissesten uns entziehen, wenn wir sagen: In der Wirklichkeit ist die letzte Zeit die erst gesetzte, der die früheren (A .... D) nur folgen, indem sie in jener (in E) nur als vergangen erscheinen, jede nach dem Maß ihres Vorausgehens, ihrer Entfernung von E.

Wenn man hiegegen einwenden wollte, daß gleichwohl innerhalb dieser begrabenen und untergegangenen Welt sich unwidersprechliche Anzeigen finden eines längeren wirklichen Dageweseneyns der jetzt als vergangen erscheinenden Bildungen: so würde ich antworten: In der Ideenwelt ist nichts unbestimmt, der Möglichkeit nach einem jeden nach der höheren oder tieferen Stelle, die es in derselben einnimmt, ein weiterer oder engerer Kreis des eigenen Daseyns gezogen, der auch in der Erscheinung, also auch in dem als vergangen Gesetzten sich ausdrückt, weil er zu seinem Wesen gehört, und dessen eigentliche Dauer, weil sie nicht dazu kommt sich explicite darzulegen, wenigstens implicite erhalten und auch angezeigt ist, z. B. durch die Jahresringe, die gar nicht oder wenig bemerklich in den früheren Perioden an Baumstämmen der tertiären Braunkohlenformation sich zählen lassen, mit welcher allein schon, wenn man die Zeit berechnet, die das Heranwachsen und die Mineralisirung so erstaunlicher Massen erfordert hätte, leicht die beliebte Zahl von Jahrtausenden zu erreichen wäre. Je näher dem letzten, zu bleiben bestimmten System, desto, daß ich so sage, selbstgeschichtlicher, d. h. eines eigenen, geschichtlichen Lebens fähiger, erscheint jedes, und indeß den frühesten Gliedern der Thierwelt nur ein ununterschiedenes Daseyn, ein Daseyn in Masse zukommt, finden sich unter den späteren ältere und jüngere Individuen derselben Art. Es kann a priori bestimmt seyn, wie jedes erscheinen werde, wenn es erscheint, der sibirische Mammuth von starrendem Eis umgeben, die reißenden Thiere der letzten, vormenschlichen Zeit nur noch in Höhlen die letzten Zufluchtsörter findend. Denn natürlich ist, daß jedes nur erscheine, wie es am Ende der ihm bestimmten Dauer seyn kann, daß alles in der

Idee hypothetisch Gesetzte in der eintretenden Wirklichkeit als wirklich erscheine.

Ich weiß, welche Zumuthung für viele selbst im Denken nicht Ungeübte in diesen Andeutungen liegt. Aber so wohlfeil, als die meisten meinen, wird dem Menschen die Wahrheit überhaupt nicht geboten, und man ergibt sich dem Denken nicht, um schwach, sondern um stark zu seyn, nicht um bloß das mit Händen zu Greifende auf sich zu nehmen, das Wunderliche und Verborgene aber als eine für den Verstand zu schwere Last abzuwerfen. Wenigstens mußte, wer an einen wirklichen geschichtlichen Verlauf glaubt, auch wirkliche successive Schöpfungen annehmen. Manche finden hierin keine Schwierigkeit, weil bloß ihre Imagination damit beschäftigt ist und sie sich ganz im Allgemeinen halten. Wenn aber ein so kluger Naturforscher wie Cuvier von wirklichen, successiven Schöpfungen nichts wissen will, ja sie für unmöglich erklärt, so kann man dieß wohl als ein Zeichen ansehen, daß er bei der wirklichen, d. h. ins Bestimmte und Einzelne gehenden, Ausführung auf materielle Unmöglichkeiten gestoßen ist. Cuvier hat nicht für gut gefunden, diese Unmöglichkeiten namhaft zu machen. Eine Geschichte in gewissem Sinn, nämlich eine Folge von bloß äußeren Ereignissen, nimmt er aber dennoch an. Wenn unter den Ueberresten organischer Wesen sogar bis in das sogenannte Diluvium nicht bloß keine Spur von Menschen, sondern auch keine aller mit den Menschen lebenden Arten angetroffen wird, so hat dieß nach Cuvier keinen innern Grund, die Thatsache beweist nicht, daß der Mensch und diese Arten damals nicht existirten, sie befanden sich zur Zeit der jedesmaligen Katastrophe nur in einer andern, von dieser nicht betroffenen Gegend der Erde, von der aus sie erst in der Folge sich weiter verbreiteten [1]. Daß also die im Diluvium begrabenen Thiere nicht mehr existiren, dagegen andere existiren, darin ist keine Vernunft, sondern bloßer Zufall. Nachdem

[1] Discours sur les révolutions de la surface du globe, p. 90. Dort ist nur vom Menschen die Rede; wegen der Thiere sehe man die schon angeführte Vie de Geoffroy St. Hilaire, die sich auf den Cuvier zugeschriebenen Artikel Nature im Dictionaire des Sciences naturelles beruft.

so die geologischen Thatsachen allen Werth für die Vernunft verloren, ist es wenig lehrreich zu hören, „wie oft das Leben auf der Erde durch schreckliche Ereignisse zerstört worden, wie lebende Wesen ohne Zahl die Opfer dieser Katastrophen geworden sind, die einen, Bewohner des trocknen Landes, durch Meereseinbrüche verschlungen, die andern, Einwohner der Gewässer, durch plötzliche Erhebung des Meeresbodens aufs Trockne gesetzt“ [1]. Für diese Ereignisse gibt es keine Rechtfertigung, sie sind sinn- und zwecklos, wenn sie keine Beziehung auf den Menschen haben. Wir wollen diese äußere Geschichte nicht, uns genügt die innere, deren vielfach zerrissene, aber den vereinten Bemühungen des Naturforschers und des Philosophen doch wohl verständliche, Blätter uns allerdings in den aufeinander folgenden Erdschichten vorliegen. Der Naturforscher hat beschränkte Zwecke, da walte er, auch dem Philosophen zu Dank; der Philosoph hat allgemeine und höhere Interessen, diese lasse ihn jener ebenfalls ohne Neid verfolgen. Um aller Metaphysik entrathen zu können, müßte alles aus der bloßen Materie erklärbar seyn, und doch bleibt schon an dem einzelnen Mineral z. B. der doppelte oder dreifache Durchgang der Blätter, wenn man nichts als Materie voraussetzt, völlig unbegreiflich. Aus der bloßen Materie läßt sich nicht jenes Unsichtbare ableiten, das unermüdet und gleichsam kein andres Princip kennend, als daß nichts Mögliches zurückbleibe, an die Stelle des untergegangenen andre den jetzt lebenden immer ähnlichere Arten setzt (die doch nicht auf dem natürlichen Wege der Zeugung, noch, was Cuvier mit rühmlicher Standhaftigkeit fortwährend geleugnet, durch stufenmäßige Abartung der ersten Art entstanden seyn können); nicht die Gleichsam-Vorsehung, die in den letzten Perioden der vorhergehenden Formation die ersten folgenden vorbereitet, nicht die von den äußern Bedingungen unabhängige Macht, welche vorweltliche Elephanten im Eis Sibiriens bestattet. Cuvier meint: um zu leben bedurften diese großen Quadrupeden einer tropischen Wärme; um mit Fleisch, Haut und Haar unversehrt erhalten zu werden und nicht wie andre als bloße Skelette zurückzubleiben,

[1] Discours, p. 11.

bedurfte es einer im Augenblick ihres Todes einfallenden Eiskälte, eines plötzlichen, durch keine Zwischenstufen vorbereiteten Ereignisses [1]. Andere nun würden sagen: ein solches Ereigniß sey selbst nur ein abenteuerliches, auf gut Glück und aus bloßer Nothdurft angenommenes, in sich völlig unbegründetes. Eigentlich aber wird damit zugestanden, daß man sich nicht denken könne, wie dieser Mammuth je unter andern Umständen dagewesen als in denen er sich jetzt findet, und eben dieß möchte auch von den andern Wesen, den monströsen Eidechsen, den Pterodactylen und andern nun entweder als Skelette oder versteinert auf uns gekommenen Arten gelten, die schon in der Ideenwelt zur Vergangenheit bestimmt, natürlich einen uns so fremden, fabelhaften, ja gespenstischen Charakter an sich tragen.

In dieser ganzen letzten Verhandlung war der Mensch vorausgesetzt, der Eine, der auch schon in der Ideenwelt vorgesehen oder ersehen, auf den alles gerichtet war (omnia ex homine suspensa), der Eine, von dem sich die große Krisis, die Scheidung des menschlichen von dem göttlichen, der materiellen von der intelligiblen Welt herleitet, der Mensch, der nicht Gottes, der sein selbst seyn wollte (mit dessen Erscheinung, wie man zu sagen pflegt, das Aussterben der früheren Formen aufhört, oder, wie wir sagen würden, mit dem alle die früheren Abstufungen, Formationen, in welcher es die schaffende Idee nicht bis zum Menschen gebracht hatte, als vergangen gesetzt und allein die, in welcher der Schluß erreicht ist, in die Gegenwart tritt). Aber welche Stellung wir diesem zum gesammten Menschengeschlecht geben sollen, ist eine große und nicht eben leicht zu beantwortende Frage. Denn wir sehen das Menschengeschlecht keineswegs als ein einziges Ganzes, sondern gleich in zwei große Massen geschieden, und zwar so, daß das Menschliche nur auf der einen Seite zu seyn scheint. Wir sehen einen und zwar den größeren Theil ausgeschlossen von allen gemeinsamen Ueberlieferungen des Geschlechts, ausgestoßen von der Geschichte, in fortwährender, seit dem Anfang der Geschichte andauernder Unfähigkeit, in Staaten oder

[1] Ebendaselbst.

auch nur in Völker sich auszubilden, oder an der fortschreitenden Arbeit des menschlichen Geistes, der regelmäßigen und folgerechten Erweiterung des menschlichen Wissens theilzunehmen, fern von aller über bloß instinktive Fertigkeiten hinausgehenden Kunst, zumal aber jedes Antheils an dem religiösen Proceß, von dem die übrige Menschheit ergriffen ist, so entäußert, und, unter den günstigsten äußeren Umständen, so Gott entfremdet, daß es schwer fällt, ja unmöglich ist, hier auch die Seele zu erkennen, die in ursprünglicher Berührung mit dem Göttlichen war. Denn nicht bloß von den wilden amerikanischen Urstämmen, die der erste Theil unserer Vorträge in dieser Beziehung bereits erwähnt hat, gilt dieß; der christliche Missionar, der in neuesten Zeiten am weitesten über den Nil bis zum vierten Grad nördlicher Breite vorgedrungen, berichtet von den dort gefundenen reinen Negerstämmen, die, wie er sagt, seit so vielen Jahrtausenden in ihren prächtigen Tropenwildnissen ungestört vegetirten, ohne mit der Glaubenspropaganda alter oder neuer Völker Asiens oder Europas in irgend eine Berührung gekommen zu seyn; diese, berichtet er wörtlich, obgleich von den sogenannten Wundern der Natur in den großartigsten Zügen umgeben, obgleich sie Sonne, Mond und Sterne in ungleich hellerem Glanz bewundern können, *sind von jeder Vorstellung Gottes baar*, und selbst auf eine dunkle nebelhafte Ahndung läßt sich bei ihnen mit keiner Art von Sicherheit schließen. Dagegen sehen wir den andern Theil des Menschengeschlechts von Anbeginn in die größten Unternehmungen verwickelt, in der mosaischen Erzählung durch die Rede: „Lasset uns einen Thurm bauen, deß Spitze bis in den Himmel reiche, daß wir uns einen Namen machen", sich als ein himmelstürmendes Geschlecht bezeichnend, das zugleich nach Ruhm und dauerndem Andenken auf der Erde trachtet; wir finden dieses Geschlecht früh mit Staatenbildung beschäftigt, in Kunst und Wissenschaft seinen Beruf erkennend, in einem Verhältniß zu dem Gott, den es nicht lassen kann und nicht aufhört zu suchen [1], an den es durch unwillkürliche und mit Nothwendigkeit sich erzeugende Vorstellungen dennoch gebunden

[1] . . ζητεῖν τὸν θεόν, εἰ ἄρα γε ψηλαφήσειαν αὐτόν, ἢ εὕροιεν. Act. 17, 27.

ist, unermüdet im Fortschreiten und fähig das schwerste Leid und die tiefsten Schmerzen zu tragen, die jenem andern Geschlecht unbekannt sind, von dem ein Nachlaut in „den unsträflichen Aethiopen" scheint, zu deren Mahl nach Homeros Zeus sammt allen Himmlischen, wie besuchsweise, sich begibt [1]; und auch nur der Stammvater jenes alles zu wagen, und zu leiden bereiten, japetischen, prometheischen, auch in dieser Hinsicht kaukasischen Geschlechts [2], nur dieser, scheint es, konnte auch der Eine Mensch seyn, dessen That die Ideenwelt durchbrach, den Menschen von Gott schied [3], und ihm die Welt eröffnete, worin er frei von Gott und für sich war.

Dieser Eine Mensch kann uns nur entweder das Letzte und Höchste seyn, wozu sich das Menschengeschlecht erhebt, und wozu es durch verschiedene Abstufungen aufsteigt, oder wir werden ihn als Anfang und Erstes ansehen müssen, von dem die Menschheit zu den tiefer stehenden Formen und Gestaltungen durch allmähliches Aus- und Abarten herabsinkt. Aber dieses Herabsinken, (wir wollen es offen gestehen, hat immer etwas Betrübendes für uns, die aufsteigende Folge ist die unserer Vernunft zusagende und natürliche; und sehen wir auf den Gang der früheren vormenschlichen Entwicklungen zurück, so werden wir dem Gesetz, daß die Schöpfung vom mehr Materiellen stufenweise zum Geistigeren, oder wie man sonst zu sagen pflegt, vom Unvollkommneren zum Vollkommneren fortschreitet, keine Ausnahme finden; denn eine Ausnahme oder ein Widerspruch dagegen ist es nicht, wenn die schaffende Thätigkeit in den ersten Gliedern des höhern Systems gegen die letzten des vorangegangenen

[1] Iliad. I, 422.

[2] Audax omnia perpeti
Gens humana ruit per vetitum nefas.
Audax Japeti genus,
Ignem fraude mala gentibus intulit.
Horat. Carm. I, Ode III, 25.

[3] Das Hesiodische:

καὶ γὰρ ὅτ' ἐκρίνοντο θεοὶ θνητὸν τ' ἄνθρωπον,

an der jetzigen Stelle nicht erklärbar, stammt offenbar aus einem andern Zusammenhange.

wieder zurückzuschreiten scheint, nicht, wenn sie von Combinationen, durch die nur ein scheinbar Vollkommenes entsteht, wieder auf das Einfache zurückkehrt. Noch in anderer Beziehung aber scheint der vormenschliche Inhalt der Schöpfung vorbildlich für den menschlichen. Denn wir sehen in jener nicht die einzelnen Arten der organischen Wesen, sondern ganze, diese unter sich begreifende Systeme aufeinander folgen, deren jedes eine Welt, eine Schöpfung für sich ist. Und so sehen wir, daß jede der sogenannten Racen selbst Abstufungen und Unterschiede enthält, die man mit diesem Namen belegen könnte, sie selbst also keine Race oder Abart, sondern in der That ein ganzes Menschengeschlecht — versteht sich in einer früheren Schöpfungsepoche — ist.

Es würde sogar vielleicht nicht einmal sonderliche Mühe kosten, zu beweisen, daß die schwarze sogenannte Race in sich alle Abstufungen des Menschengeschlechts durchläuft, und von der dem Thier nächsten Stufe, dem eigentlichen Neger[1], alle Zwischenglieder, z. B. der mongolische Typus, bis in die Nähe der kaukasischen Race in ihr sich aufweisen lassen. Denn es ist bekannt, welche große Unterschiede und wirklich verschiedene Racen zwischen den Schwarzen selbst sich finden, wenn man z. B. was Gesichtsbildung und Gestalt betrifft die übrigens tiefschwarzen Jaloffen oder die Eingebornen von Congo oder die Fullahs mit den mißbildetsten und affenähnlichsten, oder was geistige Fähigkeiten betrifft die Mandingos oder Ashantees mit den geistig versunkensten Negerstämmen jenseits des Senegal vergleicht. In den Kaffern und Abyssiniern ist der Kreis der rein Schwarzen bereits überschritten, aber der Schlußstein dieser ganzen Formation ist über ihnen; unter den Neueren hat bereits Denon, ein Mann, dem man hierüber ein Urtheil zutrauen kann, es ausgesprochen, daß dem ägyptischen Typus, wie er in den alten Sculpturen, und lebendig noch jetzt in den heutigen Kopten,

[1] La plus degradée des races humaines, celle des Nègres, dont les formes s'approchent le plus de la brute, et dont l'intelligence ne s'est élevée nulle part au point d'arriver à un gouvernement régulier, ni à la moindre apparence de connaissance suivie, n'a conservé nulle part d'annales, ni de traditions anciennes. Cuvier, Discours, p. 140.

Abkömmlingen der alten Aegypter, sich darstellt, der Negertypus zu Grunde liegt, und letzterer eigentlich nur die Karrikatur des ersten sey. Unter den Alten stand bis jetzt Herodotos wegen der früher als räthselhaft erschienenen Aeußerung [1] ungerechtfertigt da; das Urtheil der Neueren zeigt, daß ihr eine Thatsache zu Grunde liegt, die, wenn sie auch allerdings noch zu weiteren Erörterungen Anlaß gibt, wenigstens im Allgemeinen eine richtige ist. Und wenn dieses Verhältniß erst von der physischen Seite außer Zweifel gestellt, werden weder Sitten und Gebräuche noch selbst die religiösen Vorstellungen der Aegypter diese Verwandtschaft verleugnen, nach welcher der Aegypter zu diesem, der Natur, oder, was hier dasselbe ist, der Idee nach ältesten Menschengeschlecht gehört.

Ganz ebenso sehen wir auch in der vormenschlichen Zeit in den letzten Gliedern einer Formation die ersten Glieder der folgenden potentiâ vorhanden, wenn sie auch erst in dieser zur vollen Wirklichkeit gelangen; und wie die Natur eben an einem solchen Punkt abbricht, um in einem folgenden von vorn anzufangen, so folgt auch ein Menschengeschlecht auf das andre, auf das schwarze das mongolische, jenem am nächsten durch Schädelbildung und physische Stärke, und dem es auch in sich selbst nicht an Abstufungen fehlt, noch selbst an Extremen, wenn man die das Eismeer umwohnenden Menschen, deren einziger Reichthum das Rennthier, oder die in unermeßlichen Steppen von Roßmilch lebenden Stämme mit den Einwohnern des großen Reichs im fernen Osten Asiens vergleicht, das den Ackerbau zur Grundlage hat, und mit festen Wohnsitzen Künste und Wissenschaft, Gewerbe jeder Art und eine wie von Ewigkeit bestehende und vom Himmel kommende Verfassung kennt.

Dem mongolischen folgt das amerikanische Geschlecht; denn daß die Ureinwohner Amerikas ein durchaus gleichartiges Geschlecht sind, haben Dr. Mortons Crania Americana (aus allen Gegenden, auch Grabhöhlen Perus und Mexikos zusammengebracht) zur Thatsache erhoben, welche beweist, daß von Canada bis zum Feuerland, vom atlantischen bis zum

[1] Vergl. S. 99.

stillen Meer derselbe Typus der Schädelbildung herrscht. Und wie viele Zwischenglieder verschwunden seyn mögen (wie von den Baumeistern der großen Umwallungen im Norden Amerikas keine andere Spur zurückgeblieben), neugeschärfte Aufmerksamkeit wird doch noch einen Theil der Abstufungen entdecken, die zwischen den Extremen ganz zum Thierischen zurückgehender, durch Hautfarbe ungewöhnlicher Stämme (wie der „erdfressenden Otomacken" am Orinoco) und jener alten, zu förmlicher Staatenbildung fortgegangenen Bevölkerung von Peru und Mexico in der Mitte liegen müssen, und beweisen würden, daß auch das amerikanische Geschlecht ein in sich abgeschlossenes und ganzes war. Man könnte versucht seyn als unwiderlegliche Einwendung gegen diese durchgängige Einheit des amerikanischen Menschengeschlechts die Unzahl der Sprachen anzuführen, die, wie schon im ersten Theil dieser Vorträge bemerkt worden, oft nicht bloß zwischen Stämmen, sondern von Familie zu Familie verschieden sind. Vielmehr aber möchte diese Erscheinung ein Zeugniß dafür ablegen, daß dem amerikanischen Geschlecht die richtige Stelle angewiesen worden. Diese Menge von Sprachen möchte nur auf den ersten rohen und mißlungenen Versuch einer höhern Sprachbildung deuten, zu dem dieses Geschlecht berufen war, das auch physisch dem Mongolen am nächsten steht. In den mongolischen Idiomen behauptet, wie bekannt, der einzelne Laut eine solche Selbständigkeit, daß ihm alle organische Verbindungsfähigkeit abgeht, und man in gewissem Sinn sagen kann, diese Idiome seyen ohne alle Grammatik. Im Gegensatz hiemit mußte die nächst höhere Stufe der Versuch seyn, die Selbständigkeit der Elemente ganz aufzuheben, die verschiedenen Theile und Bestimmungen jeder einen vollständigen Satz ausdrückenden Rede in Ein Wort zusammenzuziehen und zu verschmelzen. Dieses Einverleibungs-System, wie es W. von Humboldt genannt hat, bildet, wie man versichert, den gemeinschaftlichen Charakter der so zahlreichen amerikanischen Idiome. Aber eben mit diesem ersten Versuch einer grammatischen Sprachbildung war der Anlaß zum Auseinandergehen auch in materieller Hinsicht gegeben. Denn das Grammatische ist ein relativ Künstliches und Willkürliches, und die sich formell nicht mehr verstehen, werden

bald auch in Ansehung des Materiellen auseinander gehen und sich gegenseitig unverständlich werden.

Nicht weniger nun aber als das amerikanische erweist sich auch das malayische als ein zusammengehöriges, gleichartiges, durch wesentliche Einheit der Sprache, wie durch übereinstimmende Schädelbildung, und es hatte daher Blumenbach, dessen Unterscheidungen und Benennungen sich bis jetzt zum Wunder bewähren (denn auch den Namen der kaukasischen möchten wir uns nicht gern verleiden lassen) — dieser treffliche Naturforscher hatte ganz Recht, alle über die Inseln des Südmeers verbreiteten Stämme wenigstens als zu Einer Race gehörig anzusehen, wenn wir gleich dieses Wort zurückweisen müssen; denn wenigstens in dem Sinn, wie man bei Pferden von arabischer, englischer, schwedischer Race spricht, kann man von dem schwarzen Papua und dem hellfarbigen Australier gewiß nicht sagen, sie seyen von Einer Race, wenn sie auch zu Einem Geschlecht gehören. Denn als wollte die Natur, welche hier nur die Idee ist, eh' sie das Letzte erreicht, noch einmal das Ganze wiederholen, geht sie auf der einen Seite zu den Negern zurück in den Papuas und Alfurus, von der andern Seite grenzt das hellere Geschlecht physisch und sprachlich an das indische. Wir haben schon bemerkt: was in den letzten Gliedern einer vorausgehenden Formation noch nicht zum Actus gelangen kann, ist wenigstens der Potenz nach vorhanden. Denn weiter wird die neuerlich behauptete Verwandtschaft zwischen den malayisch-polynesischen Idiomen und dem indo-germanischen Sprachstamm schwerlich nachzuweisen seyn, als zwischen alt-Aegyptischem und Semitischem, von welchem allerdings man sagen könnte, es sey in jenem potentiâ enthalten. Anders wird man sich auch nicht erklären können, wenn ein, auch nach Salt und Ritter, ursprünglich africanisches und unleugbar dem schwarzen Geschlecht angehöriges Volk, die Abyssinier, der Sprache nach zu den semitischen Völkern gehört; bei dem Abyssinier, scheint es, reicht die Berührung mit arabischen Stämmen hin, sein schlummerndes Sprachvermögen zu einer wirklichen semitischen Sprache zu erwecken, während die einst von diesem Stamm wirklich gesprochene ihm jetzt wenigstens noch die heilige ist. Der vage Begriff von

Verwandtschaft der Sprachen reicht für diese Untersuchung nicht aus: überraschende Ergebnisse würden vielleicht sich zeigen, wenn man auch auf die verschiedenen Sprachstämme jenes große Gesetz anwenden lernte, auf welchem die ursprüngliche Verknüpfung alles von Stufe zu Stufe sich Aufbauenden beruht. Man kann nicht alles mit Begriffen erfassen, wie sie die bloßen Sinne darbieten. Gewiß ohne Erfahrung ist in diesen wie in verwandten Forschungen nichts auszurichten; es scheint überflüssig, dieß irgend einem halbweg Unterrichteten und Verständigen zu Gemüth führen zu wollen. Lehrer solcher Art übersehen meist, daß die Verhältnisse in der Wirklichkeit selbst von der Art sind, daß sie nur durch philosophische Begriffe auszusprechen sind; man kann ohne sie wohl von den Dingen der Erfahrung reden, aber so, wie Menschen die Steine eines Gebäudes sehen könnten, ohne eine Vorstellung vom Gebäude zu haben.

Es ist hier nun der Ort zu bemerken, daß so wenig als die Hauptsysteme, ebensowenig die einzelnen Glieder derselben durch Degeneration zu erklären sind; denn auch diesen (Gliedern jeder Formation) ist ein solcher Charakter von Ursprünglichkeit aufgedrückt, daß man keines von dem andern ableiten kann. Unterschiede, wie die von Kaffer, Abyssinier, Aegypter, gehen bis in die Ideenwelt zurück. Aber wie kommen wir nun von den einzelnen, verschiedenen Geschlechtern zu dem großen, dem Einen Menschengeschlecht, dessen Idee wir nicht aufgeben können? Wir haben uns bisher mit dem Unterschied beschäftigt; wie gelangen wir zu der Einheit? Diese Einheit kann offenbar nicht wieder in einem Geschlecht, also sie kann nur in einem Individuum liegen, in Einem Menschen, von dem alle Geschlechter ihren Namen erst erhalten, der selbst kein Geschlecht ist (als erst in der Folge, durch Zeugung), der seiner Natur nach der einzige ist, als der wahre, der eigentliche Mensch, von dem erst alle andern so genannt werden, die in der Ideenwelt nur als Stufen zu ihm vorhanden waren, und in die Erscheinung erst eintraten, nachdem durch jenen die Pforte zur Wirklichkeit aufgethan ist, der darum auch in der ältesten Erzählung, auf die wir hiemit zurückkehren[1],

[1] Vergl. die siebente Vorlesung.

keinen andern Namen hat, als den des Menschen (haadam mit dem Artikel). Gegen alle vorausgehende Geschlechter verhält sich also jener Mensch allein als Actus; in allem andern verschieden und unter sich wieder abgestuft, sind sie nur in Hinsicht auf den Einen sich gleich; dieser Bezug ist ihr Gemeinschaftliches, und es begründet sich dadurch eine ganz andere und höhere Einheit des Menschengeschlechtes, als jene bloß physische, die man aus der behaupteten unbedingten Zeugungsfähigkeit aller Racen miteinander ableitet, wobei man sich übrigens der Frage nicht entschlagen kann, ob Beobachter in der Lage gewesen, Verbindungen von Mulatten mit Mulatten oder von Mestizzen mit Mestizzen so ununterbrochen und anhaltend zu verfolgen, als nöthig wäre, um mit Sicherheit zu behaupten, daß zwischen diesen die Zeugungsfähigkeit eine unbeschränkte sey, und nicht ebenfalls ihre Grenze habe, wie sie bei Blendlingen, wie sie aus der Paarung z. B. von Schaf und Ziege, Wolf und Hund, entstehen, höchstens auf einige Generationen sich erstreckt [1].

Mit dieser Einheit ist nun aber unmittelbar auch der einheitliche Ursprung des Menschengeschlechts gegeben. Denn in Ansehung der Wirklichkeit sind die in der Idee vorausgehenden Geschlechter an den Einen gewiesen, welcher dann der durch sich selbst wirklich seyn könnende ist; mit diesem und durch ihn treten auch sie erst aus der Ideenwelt heraus und in das materielle Daseyn, ein jedes in seiner Art, nach seiner Stufe und an den ihm bestimmten Ort; denn auch darin konnte keine bloße Zufälligkeit walten, im Gegentheil sind sie sogar ursprünglich auseinander gehalten, und der römische Dichter, der nichts von Amerika und nichts von Australien wußte, hat wahrsagenden Geist bewährt, wenn er ausspricht, daß durch göttliche Fürsorge uneinbare Länder (dissociabiles terras), d. h. uneinbare Geschlechter, durch den Oceanus abgeschieden. Denn wenn auch andere Forscher sich mit dieser Untersuchung ausdrücklicher, als es uns hier gestattet ist,

[1] Daß es mit Fortzeugungen wenigstens unter Mestizzen nicht anders sich verhalte, ist mir später von Kundigen versichert worden.

beschäftigen können, wollen wir wenigstens diese eine Erscheinung nicht übergehen, welche anders Denkende auf ihre Weise zu erklären versuchen mögen, die Erscheinung, daß die beiden, von uns für höher dem eigentlichen Menschen näher stehend angenommenen, aber eben darum schon im Verhältniß ihrer weiteren Entfernung von dem Thier weniger als Neger und Mongolen selbständig, weniger um ihrer selbst willen seyende Geschlechter, daß eben diese, zur Coexistenz mit dem japetischen Geschlecht genöthigt, in diesem Zusammenseyn nicht bestehen können, sondern unabwendlichem Untergang zueilen. Schon ist von den amerikanischen Ureinwohnern vorauszusehen, daß sie, nicht durch die Gewaltthaten der Europäer, sondern durch die fortwährende Berührung mit dem fremden Geschlecht, früher oder später ganz verschwinden. Aber auch von den Sandwich-Inseln wird berichtet: fortwährend zeigt sich das Phänomen der großen Sterblichkeit unter den Ureinwohnern, die mit der Ankunft der Europäer angefangen hat. Diese Erscheinung folgt überall sogar bei der ersten Berührung, ohne daß das wüste Leben des europäischen Schiffsvolks Einfluß darauf zu üben Zeit gehabt hätte. Es sind neue großartige Krankheiten, die unter den Wilden ausbrechen und mehr Menschen hinraffen, als früher die blutigen und oft grausamen Kriege, die sie unter sich führten, dahingerafft haben.

Wer sich einigermaßen vergegenwärtigt, welche unüberwindliche Schwierigkeiten der physischen Abstammung von Einem Menschenpaar und der Verbreitung des Menschengeschlechts von Einer Gegend über die ganze Erde, ja oft nur über Einen Welttheil sich entgegenstellen — ich erinnere nur an die sehr ins Einzelne gehenden Bemerkungen des schon im ersten Theil dieser Vorträge mit gerechter Anerkennung erwähnten Don Felix Azara; ich erinnere auch an die Frage: welche Ursachen mächtig genug seyn konnten, aus milderen Himmelsstrichen kommende Menschenstämme in die Polarländer zu treiben, ja in den dahin verschlagenen sogar eine durch nichts überwindliche Anhänglichkeit an eine solche unwirthliche Heimath hervorzubringen — wem also diese Schwierigkeiten bekannt, der sollte, scheint es, eine Ansicht willkommen heißen, die dieser Schwierigkeiten überhebt, ohne darum gegen höher beglaubigte

und mit Recht, weil ohne sie, wie sich gezeigt, an eine Einheit und einen einheitlichen Ursprung des Menschengeschlechts gar nicht zu denken wäre, ängstlich gehütete Wahrheiten anzustoßen. Mit der vom Idealismus hergeleiteten Ansicht hat es eine solche Bewandtniß. Denn auch so gibt es Einen ersten Menschen, von dem aus aller Menschen Geschlechter auf dem ganzen Erdboden wohnen [1], Einen ersten Menschen, „durch den der Tod und die Sünde in die Welt gekommen" [2], aber von dem auch der göttliche Funke, der Geist der Freiheit und Selbstbestimmung auf alle Geschlechter, je nach ihrer Empfänglichkeit, sich fortleitete. Denn das ist das Wesentliche; und was sonst damit verbunden wird, insbesondere die Vorstellung, daß der erste Mensch eine völlig menschenleere, erst durch seine Abkömmlinge zu bevölkernde Welt vor sich gefunden, damit stimmt wenigstens die mosaische Erzählung nicht überein, dem. diese läßt die unmittelbaren Abkömmlinge des ersten Menschen zwar nicht mehr im ursprünglichen Ort der Wonne, aber noch immer in der Nähe desselben und im Angesicht Gottes wohnen, der erste aber von diesem noch immer seligen und umhegten Bezirk Ausgestoßene, ins Land der Verbannung, ins Weite und Grenzenlose Gehende fürchtet nicht, dort einsam zu seyn, sondern ein anderes Geschlecht zu finden, das ihn todtschlage [3].

Schon diese Erzählung, zumal wenn hinzugenommen wird, daß den Nachkommen des Kain zugleich die erste Erfindung der Künste, ihm selbst nach Geburt seines ersten Sohnes die Gründung der ersten, nach dessen Namen genannten Stadt zugeschrieben wird, läßt den Anfang des geschichtlichen Lebens der Menschheit darin erkennen, daß das göttliche, dem ersten, dem durch sich selbst wirklich gewordenen Menschen entstammende Geschlecht mit den andern unselbständigen Geschlechtern sich

[1] Act. 17, 26: ἐποίησεν ἐξ ἑνός (αἵματος ist zweifelhaft, weil es Cod. Alex. nicht hat) πᾶν ἔθνος ἀνθρώπων κατοικεῖν ἐπὶ παντὸς προσώπου τῆς γῆς. In demselben Zusammenhang spricht der Apostel von vorausbestimmten Zeiten (προτεταγμένους καιροὺς) und Grenzen des Wohnens der Völker und Stämme.

[2] Δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν, Röm. 5, 12. — Δι' ἀνθρώπου (durch einen Menschen, wie 1. Cor. 15, 21) ὁ θάνατος, 1. Cor. 5, 21.

[3] Genes. 4, 14. 16.

berührte und vermischte; in keinem der beiden für sich lag die Nothwendigkeit einer geschichtlichen Bewegung, denn weder der reine Actus noch die bloße Potenz sind dazu ausreichend. Gegen den ersten, den eigentlichen Menschen sind die verschiedenen Geschlechter nur Stoff, allerdings so, daß sie potentiâ näher und ferner von ihm seyn können, nur ihre Spitzen sich unmittelbar mit ihm berühren, ohne daß sie darum für sich zur geistigen Thätigkeit übergehen konnten, sowie mit der Folge, daß die von dem höhern Geschlecht ausgehende Wirkung dem einen Theil der andern zur wirklichen Erhöhung ins Göttliche, dem andern zum Gericht (zur Krisis), zur Herabsetzung unter das Menschliche gereicht. Merkwürdig und ein Zeugniß für das hohe Alter dieser Erzählung ist, wie der Uebergang vermittelt wird; im Sinn einer spätern Zeit, wohin manche gern diese frühesten Kunden verweisen möchten, lag es nicht mehr, die Vermischung des göttlichen mit dem an sich bloß materiellen Geschlecht als Folge einer Unthat, und eines in jenem Geschlecht eingetretenen, bis zum Mord gehenden Zwiespalts vorzustellen.

Deutlicher tritt der Gegensatz und der Zusammenhang zwischen dem göttlichen und den bloß natürlichen Geschlechtern in der späteren Erzählung von den Söhnen Gottes und den Töchtern der Menschen hervor, die sich miteinander verbanden und zuerst „die Riesen, die von Urzeiten her Gewaltigen und Berühmten", die ersten Heroen der Geschichte, erzeugten [1]. Hier ist nicht, wie man wohl gemeint, von Verehrern des wahren Gottes, es ist von dem selbstgöttlichen Geschlecht die Rede, das in der Verbindung mit dem materiellen die Initiative der Geschichte hat, von dem sich alles herschreibt, was in der Geschichte Großes, Mächtiges, Göttliches nicht bloß in äußern Thaten, sondern auch in Thaten des Geistes und des Erkennens, sich herschreibt. Denn wenn Gleiches nur von Gleichem, entweder ursprünglich ihm Gleichen oder ihm Gleichgewordenen erkannt wird, so ist auch alles Erkennen des Göttlichen nur dem Selbstgöttlichen des Menschen gegeben, ohne das nur ein Seyn, aber ein erkenntnißloses, in Gott möglich war.

[1] Genes. 6. 1 ss.

Die mosaische Erzählung bringt diese geschlechtliche Verbindung zwischen den Söhnen Gottes und den Töchtern der Menschen in Zusammhang mit der Sündfluth [1], von welcher an nur Ein Menschengeschlecht ist, alle Geschlechter und Völker von den Söhnen des einzigen Noah hergeleitet werden mittelst einer Genealogie, die übrigens noch andere Räthsel darbietet, z. B. wenn Misraim (der Aegypter) und sogar Kanaan (der Phönikier, dessen griechischer Name indeß vielleicht schon auf eine farbige Unterscheidung hindeutet), wenn diese Brüder des Kusch (also des äthiopischen Geschlechts) und Söhne Hams genannt werden [2], wofür schwerlich eine Erklärung sich finden möchte, wenn nicht in den früher — freilich mehr angedeuteten als entwickelten Ansichten; denn es liegt noch ein weiter Weg vor uns, der zu langes Verweilen beim Einzelnen verbietet. Indeß sind wir nicht besorgt, daß diese Ansichten nicht noch ihre Würdigung und vielleicht eine glänzendere Ausführung finden, als wir ihnen zu geben im Stande gewesen wären. Von höchster Merkwürdigkeit ist, daß nach dieser Genealogie das stärkste Geschlecht den Stoff hergegeben zu den ersten in der Geschichte mächtig gewordenen Völkern. Denn „Chus zeugete den Nimrod, der fing an ein gewaltiger Herr zu seyn," d. h. er war der erste dieser Art auf Erden, und „der Anfang seines Reichs war Babel — —", und nach ihm wird erst der Semite Assur (wenn anders dieser gemeint ist) als Gründer von Niniveh genannt.

Auf die mosaischen Ueberlieferungen wird man sich also schwerlich gegen uns berufen; auch lassen sich zumal Naturforscher, die noch heutzutag die Abstammung des Menschengeschlechts von Einem ersten Paar vertheidigen, am wenigsten durch theologische, eher durch gewisse philanthropische Rücksichten bestimmen, die in dem falschen Eifer, den sie erwecken, mit gehässigen Anschuldigungen gegen ihnen entgegengesetzt scheinende nicht immer unverträglich sind. Da ist es denn besser, für den Fall z. B., daß man unserer Unterscheidung vorwerfen sollte, sie

[1] Das Buch der Weisheit (10, 3. 4) setzt schon die That des Kain in ursachliche Verbindung mit der Sündfluth.

[2] Genes. 10, 6.

leite am Ende auf eine wissenschaftliche Rechtfertigung der Sklaverei und des Negerhandels und aller Gräuel, die sich das höhere Geschlecht gegen die untergeordneten erlaube: es ist besser, sage ich, gleich offen zu bekennen, daß es unserer Ueberzeugung nach unmöglich ein böser, menschenfeindlicher Geist seyn konnte, mit welchem der edle Las Casas den Gedanken ins Werk setzte, statt des schwachen amerikanischen das starke africanische Geschlecht zunächst zur Ausbeutung der entdeckten Silber- und Goldminen zu verwenden [1], ein Gedanke, der allerdings — nicht die Negersklaverei, denn diese hatten die Unglücklichen und zwar in der scheußlichsten Gestalt schon zu Hause, wohl aber die Negerausfuhr zur Folge hatte, in der ein wohlwollender Geist zugleich das einzige Mittel sehen konnte, jenes aufgegebene Menschengeschlecht der schrecklichsten Barbarei und viele der fast ohne Rettung verlornen Seelen dem ewigen Tod zu entreißen. Denn auch in dem Thier ist ein selbstischer Wille, eine Begierde, mit der es auf sich selbst (dem eigenen Daseyn) besteht; aber dieser Wille ist, wie seiner Zeit bemerkt worden, ein bloß *erregter*, in Ansehung des Thiers also zufälliger, an dem es kein eigentliches Selbst hat, nichts Uebermaterielles, das materielle Seyn des Thiers überdauern Könnendes [2]. Und wohl könnte man die Frage aufwerfen,

[1] Las Casas war zwar nicht *Urheber* der Idee, in der Bearbeitung der Minen an die Stelle der Eingeborenen Neger zu setzen, aber 1517 drückte er eben dieß aus, und von da an ist der Negerhandel förmlich organisirt worden. Siehe Alex. v. Humboldts Examen critique de l'Histoire de la Geographie du Nouveau Continent. III, p. 305—307.

[2] Das Schicksal der *Thierseelen* war von je für die alte kirchliche Theologie und die mit dieser in Verbindung stehende Psychologie keine geringe Verlegenheit. — Ein neuerer französischer Schriftsteller, dem die Aufnahme, welche seine Etudes sur le Timeé de Platon in Deutschland gefunden, als Beweis dienen konnte, wie neidlos hier jedes Verdienst eines Ausländers anerkannt, wie leicht selbst überschätzt wird, hält sich jetzt für berufen, in einer Philosophie de la nature spiritualiste die deutsche Philosophie zu bespötteln und *sein* Urtheil über sie auszusprechen. Das Erste wollten wir uns ruhig gefallen lassen, das Andere könnten wir ihm jedoch erst dann zugeben, wenn er uns überzeugt hätte, in der eigenen Philosophie einen Standpunkt erreicht zu haben, der ihn zu einem Urtheil über die deutsche Philosophie berechtigt. Den eigenen Standpunkt nun hat er, wenigstens für Deutsche, hinlänglich durch zwei Aussprüche bezeichnet: 1) daß die ersten Atome.

ob in der blinden Wuth, mit der manche Negerstämme sich selbst zerfleischen, in der unsinnigen, blutdürstigen Grausamkeit ihrer Häuptlinge etwas anderes als ein solcher blinderregter Wille erkennbar sey, und welche Aussicht der Fortdauer demnach ein solcher Geist überhaupt (etwa der eines Königs von Dahomey) haben könne. Je versunkener aber und thierähnlicher, desto bestimmter sind solche Stämme an den Theil der Menschheit gewiesen, der sich selbst zum geistigen Leben erhoben hat [1]. Es handelt sich nicht darum, was wirklich, sondern was möglicher Weise in ihnen ist. Hätte der Neger im Allgemeinen für sich selbst wohl auch eine mathematische Wissenschaft erfunden? Dennoch wissen wir, daß

Körperchen von unbestimmbarer Kleinheit und absoluter Stetigkeit ohne alle leeren Zwischenräume, doch ausgedehnt, nur unmittelbar von Gott erschaffen werden konnten; 2) daß Gott die Seelen der Thiere, „die denken, ohne vernünftig zu seyn", nur vernichten kann, wie er sie unmittelbar erschaffen, und daß er sie auch wirklich und ohne weiteres vernichtet. Wir geben dem gelehrten Mann zu erkennen, daß eben, um dergleichen Undenkbarkeiten zu entgehen, die deutsche Philosophie erfunden worden. Wer dergleichen Dinge verdauen kann, werden die Deutschen sagen, hat noch gar kein Bedürfniß der Philosophie und kann also auch keine beurtheilen; der ihm gewiesene Weg ist, sich blindlings der Autorität zu unterwerfen, und wir bergen nicht, daß wir in dieser Hinsicht noch die besten Hoffnungen von dem Genannten hegen. — Um zu zeigen, daß wir mit Kenntniß der Sache und besonders der Quelle solcher Weisheit urtheilen, fügen wir aus einem mit allen kirchlichen Approbationen versehenen Lehrbuch urkundlich und wie sie in der ursprünglichen Abfassung lauten, die entsprechenden Sätze bei: „In brutis esse animas spirituales, humanis inferiores, non corruptibiles, sed *annihilabiles* et *a Deo*, postquam corruptum fuerit corpus, *annihilandas*. — Alii, wird ohne Mißbilligung hinzugefügt, non dubitant dicere, *Daemones* insidere bruta, operationesque humanis similes exhibere, otii fallendi gratia, donec ad locum infernalis ignis detorqueantur". Wir geben es nicht auf, Herrn H. Martin in einer Philosophie de la Nature — nicht mehr bloß spiritualiste, sondern réligieuse oder catholique — zu dieser letzten Meinung fortschreiten zu sehen, die uns vor der ersten, bis jetzt von ihm adoptirten, unverkennbare Vortheile darzubieten scheint.

[1] Am Rand des Msc. sind, als noch nähere Bezeichnung des Unterschieds zwischen dem unselbstischen, bloß erregten Willen im Thier und dem Willen des hinter der Idee zurückgebliebenen, gleichsam vormenschlichen, aber nach S. 512 der Erhöhung ins Göttliche fähigen Menschen, die Worte beigeschrieben: „Bei den Thieren erregter, bei den Racen bedingter Wille". D. H.

unter Einwirkung von Europäern einige dieses Geschlechts, unstreitig der bessern Stämme, vorzügliche Mathematiker geworden sind. Aber freilich alles verderbt sich unter der Hand des Menschen, und Veranstaltungen selbst, wie jene der Ueberführung africanischer Ureinwohner nach Amerika, in denen man eine göttliche Fügung zu sehen glauben konnte, schlagen theilweis zum Gegentheil um.

Auf weiteres einzugehen, namentlich auf die Frage: was menschlicher war, die Mittel einer großen weltbeherrschenden Macht anzuwenden, um der Negerausfuhr ihre wahre Bestimmung zu geben, oder sie mit Gewalt zu verhindern, nicht ohne größere Grausamkeiten zu veranlassen und selbst Grausamkeiten zu verüben, zumal aber Tausenden wenigstens der Anlage nach menschlicher Wesen den einzigen Rettungsweg abzuschneiden, auf diese Frage, also überhaupt auf die praktische und politische Seite der Sache einzugehen, ist weder unseres Amtes noch dieses Ortes.

Zweiundzwanzigste Vorlesung.

Wir kehren nun wieder in den allgemeinen Zusammenhang zurück und fragen: was thut der Geist in der Welt? Das Erste ist, wie wir bei Gelegenheit des Prometheus sagten, daß er, die Welt durchdringend, erkennender Geist ist. Der Geist ist als dieser nicht eher frei und hat nicht eher seinen Willen, als wenn ihm das „Dazwischengetretene" nicht mehr als ein Fremdes gegenübersteht. Worauf sich also zuerst unsere Betrachtung zu richten hat, ist diese Erkenntniß, die sich auf die Welt bezieht.

Schon viele haben, und zwar als von Leibniz sich herschreibend, den Satz aufgestellt, der einzige unmittelbare Gegenstand der Seele (derjenige also, der ihr alle andern vermittle) sey Gott. Für die noch in ihrem Urverhältniß und als überweltlich gedachte Seele haben wir Gleiches behauptet, wenn auch in anderem Ausdruck; aber für die aus jenem Verhältniß gesetzte und selbst mit ins Reich des Physisch-materiellen gezogene Seele könnten wir dem Worte nicht beipflichten, das vielleicht nur ein Beweis mehr ist, wie allgemein in neuerer Zeit „Gott" und das „Seyende" für völlig identisch genommen worden; denn in Bezug auf die der Welt zugekehrte Seite der Seele würden wir vielmehr sagen: der einzige unmittelbare Gegenstand der Seele sey das Seyende, das Seyende in dem Sinn genommen, der durch die ganze Folge dieser Vorträge hinlänglich erklärt und festgestellt worden. Denn der ganze Begriff der Seele ist — nicht das Seyende, aber das es seyende zu seyn (erinnern Sie sich der Erörterungen über das

τί ἦν εἶναι des Aristoteles); die Seele ist gar nichts anderes; wird ihr also das Seyende, so wird sie sich selbst entrissen; darum sagten wir, sie könne von ihm nicht lassen [1], nämlich solange sie selbst Ist. An diesem Seyenden also, das sie ist, hat jede Seele ihren unmittelbaren Gegenstand, d. h. den welcher ihr alle andern vermittelt. Der äußere Gegenstand, mit welchem die Seele mittelst der Sinne in Berührung steht, verändert das Seyende der Seele; indem aber die Seele das Seyende, das sie ist, auch im veränderten festhält und wiederherstellt, wird ihr dieses entsprechend dem Gegenstand veränderte selbst gegenständlich, und erhebt sich ihr zur Vorstellung des ihr Fremden und Aeußeren. Ohne eine solche Wiederherstellung, durch welche das in der Seele gesetzte Fremde ausgeschlossen wird, läßt sich was Aristoteles sagt nicht erklären: daß in der Sinneswahrnehmung die reinen Bilder der Dinge ohne ihre Materie sind, Bilder, die in den Sinneswerkzeugen auch nach Entfernung der Gegenstände haften [2]; noch weniger begreiflich wäre ohne dieß, was ebenfalls Aristoteles sagt, daß wir in den sinnlichen Dingen eigentlich ihr Intelligibles sehen [3], die Empfindung (Wahrnehmung) zwar Empfindung (Wahrnehmung) des Einzelnen als solchen, z. B. dieses Menschen (des Kallias) sey, die Vorstellung aber nicht dieser, sondern das Allgemeine desselben als Allgemeinbild oder φάντασμα desselben [4] sey. Hieran schließt sich bei Aristoteles zunächst: das Wahrnehmen für sich entspreche dem bloßen Sagen und Denken — welche Bedeutung diese Ausdrücke bei ihm haben, ist früher gezeigt worden [5] —; das hinzukommende Gefühl des Angenehmen

S. 451.

[2] De Anim. II, 12 in: ἡ μὲν αἴσθησίς ἐστι τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης. Ebenso III, 2 mit dem Zusatz: διὸ καὶ ἀπελθόντων τῶν αἰσθητῶν ἐνεισιν αἱ φαντασίαι ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις. Vergl. das über das Physische im Denkproceß Gesagte in der Anm. S. 450.

[3] III, 8: Ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστιν. — III, 7: τὸ μὲν εἶδη τὸ νοητικὸν (τῆς ψυχῆς, nicht ὁ νοῦς) ἐν τοῖς φαντάσμασι νοεῖ.

[4] Αἰσθάνεται μὲν τὸ καθ' ἕκαστον, ἡ δ' αἴσθησις τῶν καθόλου, οἷον ἀνθρώπου, ἀλλ' οὐ Καλλίου. Anal. Post. II, 19 extr.

[5] in der fünfzehnten Vorlesung.

und Unangenehmen aber habe Bejahung und Verneinung zur Folge [1], und auch die Seele des Thiers urtheile [2].

Es kann nach dem nicht auffallen, wenn wir weiter gehend sagen, daß die Seele des Thiers auch schließt; denn dieß ist das Dritte nach dem Urtheilen. Die drei geistigen Functionen wurden sonst so unterschieden: simplex apprehensio, judicium, discursus; heutzutag sagt man: Begriff, Urtheil, Schluß. Nun ist es leicht und unmittelbar einzusehen, daß die drei Klassen von Kategorien, welche Kant unter den Titeln Quantität, Qualität, Relation aufstellt, sich wie jene drei Functionen verhalten. Viel und Wenig unterscheidet die Seele auch des Thiers in einfacher Wahrnehmung, die Mathematik bewegt sich im bloßen Begriff; daß die Qualität dem Urtheil anheimfalle, brauchen wir nicht erst zu sagen. Ferner aber läßt sich zeigen, daß die Handlungen des Thiers ganz den Begriffen gemäß sind, die dem Verstand den Schluß vermitteln; es sieht z. B. nur die grüne Farbe des Futters, zweifelt aber nicht, daß diesem Accidens eine Substanz zu Grunde liege; ebenso, aller Erfahrung voraus, sucht es zu der Wirkung die Ursache. Das müßig stehende Pferd sieht sich nach der Ursache eines ihm unerwarteten Geräusches um; der schüchterne Vogel, das scheue Wild entflieht bei jeder ungewöhnlichen Regung der Blätter in seiner Nähe nach der entgegengesetzten Seite; nicht der Verstand sagt es ihm, sondern die Seele, von der es allein und insofern noch mehr beherrscht wird als der Mensch.

[1] *Τὸ μὲν οὖν αἰσθάνεσθαι ὅμοιον τῷ φάναι μόνον καὶ νοεῖν· ὅταν δὲ ἡδὺ ἢ λυπηρόν, οἷον καταφᾶσα ἢ ἀποφᾶσα, διώκει ἢ φεύγει (ἡ ψυχή).* De An. III, 7.

[2] III, 2 (p. 52, 2 ss.): *ἑκάστη αἴσθησις τοῦ ὑποκειμένου αἰσθητοῦ ἐστίν, ὑπάρχουσα ἐν τῷ αἰσθητηρίῳ ἡ αἰσθητήριον, καὶ κρίνει τὰς τοῦ ὑποκειμένου αἰσθητοῦ τὰς διαφοράς, οἷον λευκὸν μὲν καὶ μέλαν ὄψις.* III, 9 in.: *ἡ ψυχὴ κατὰ δύο ὥρισται δυνάμεις ἡ τῶν ζώων, τῷ τε κριτικῷ, ὅ διανοίας ἔργον ἐστί* (beim Menschen nämlich) *καὶ αἰσθήσεως, καὶ ἔτι τῷ κινεῖν κατὰ τόπον κίνησιν.* — Das *νοῦς κριτικός*, p. 67, 12, kann dort wohl bloß vom Menschen gemeint sein, oder es ist bequemer Ausdruck, wie *ὁ τῆς ψυχῆς νοῦς*, so scharf er diese beiden unterscheidet. S. oben S. 454 ff.

Hätte der berühmte David Hume nur einmal das Kind in der Wiege beobachtet, das noch ohne alle Erfahrung, außer Stande den Kopf zu bewegen, wenigstens die Augen nach der Seite wendet, von welcher ein ihm unbekannter Ton, z. B. der eines musikalischen Instruments, kommt, unstreitig hätte er dann seine Erklärung der Entstehung des Causalbegriffs in uns sich erspart. „Zwei Erscheinungen, die wir oft und lange Zeit aufeinander folgen sehen, gewöhnen wir uns endlich in einer nothwendigen Verknüpfung, und zwar die vorhergehende als Ursache, die folgende als Wirkung zu denken". Das erwähnte Kind hatte keine Zeit, sich auf solche Weise zu gewöhnen, oder auch nur zwei Erscheinungen wiederholt als aufeinander folgende zu beobachten, und vollkommen Recht hatte Kant, wenn er behauptet, daß der Mensch (und er hätte es mit der nöthigen Unterscheidung ebenso gut vom Thier sagen können) zur Erfahrung eben nur gelangt, weil es ihm natürlich ist, wo er die Wirkung gewahr wird, die Ursache zu suchen.

Erklärt und im Einzelnen gezeigt ist hiemit, was von der noetischen, intellectiven Seele früher im Allgemeinen behauptet worden [1]. Erklärt, wenigstens von Einer Seite, das bei anderer Gelegenheit und unabhängig von Aristoteles gesprochene Wort: die Seele weiß nicht, sondern sie ist die Wissenschaft [2]. Sie ist die unausgesprochene, die bloß materiell vorhandene, nicht zur Wirklichkeit erhobene Wissenschaft. Setzt man in dem bekannten, für aristotelisch geltenden Ausspruch an die Stelle des unbestimmten Ausdrucks sensus das Wort Seele, so ist es die gewisseste Wahrheit, daß nichts im Verstande ist, was nicht zuvor in der Seele war, wo die bekannte Leibniz'sche Einschränkung: excepto ipso intellectu, ganz unpassend ist, da vielmehr die Meinung ist, daß der Verstand bloß materiell genommen schon ganz in der Seele ist. Diese bloß wesentliche Wissenschaft ist die unerworbene, voraus (a priori) da seyende, die jeder erworbenen, also wirklichen,

[1] in der neunzehnten Vorlesung.

[2] Rede über das Verhältniß der bildenden Künste zu der Natur 1807. Erster Band philosophischer Schriften, S. 369.

vorausgehen muß [1]. Hier aber ist es eben um die Wissenschaft zu thun, die der Geist sich zu erwerben hat, soll er der Welt mächtig werden. Denn er selbst ist ohne Wissenschaft und, wie Aristoteles sagt, einer Tafel gleich, auf der noch nichts wirklich geschrieben ist. Man kann zwar so zu sagen täglich hören oder lesen, Aristoteles habe die Seele eine unbeschriebene Tafel genannt, während er dieß ausdrücklich vom Verstande [2] sagt. In Bezug auf die Seele ist das Wissen als activ etwas Zufälliges, zu ihr nur Hinzukommendes, wie nach Aristoteles der Geist selbst ein Hinzukommendes ist. Im Geist ist nichts bloß der Materie oder Potenz nach; er ist daher nicht Wissenschaft, sondern nur wissend: wissend aber nur durch sein Verhältniß zu der Seele.

Dieses Verhältniß zur Seele beruht darauf, erstens: daß in der Seele schon Begriffe, von aller Materie befreite, also die bloße Form enthaltende Vorstellungen der einzelnen sinnlichen Dinge sind, aber ohne daß diese Begriffe ihr selbst gegenständlich wären; sie sind in ihr der Materie nach, für einen Dritten, wie man sonst zu sagen pflegt, unausgesprochen und bloß potentiell; wie auch Aristoteles sagt: wohl sey die Seele der Sitz der Begriffe, nur daß es nicht die ganze sey, sondern nur die intellective, und daß die Begriffe in ihr nicht actuelle, sondern bloß potentielle seyen [3]. Zur Wirklichkeit erhebt sie erst der Geist, in welchem aber eben darum nicht mehr bloß Begriffe der einzelnen sinnlich empfundenen Dinge, sondern die Begriffe dieser Begriffe [4], d. h. die Allgemeinbegriffe sind, durch welche der Geist der Dinge mächtig und wissend wird; denn mächtig einer Sache kann nur heißen, was über sie hinausgeht und nicht mit ihr coalescirt, sondern frei von ihr bleibt. Der Name, mit dem der Geist ein einzelnes Ding, z. B. als Baum,

[1] *πᾶσα διδασκαλία καὶ πᾶσα μάθησις διανοητικὴ ἐκ προϋπαρχούσης γίνεται γνώσεως.* Anal. Post. I, in.

[2] De An. III, 4 (p. 58, 17—20). Weiteres, wozu die Stelle auffordern kann, im Folgenden.

[3] *καὶ εὖ δὴ οἱ λέγοντες, τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν, πλὴν ὅτι οὔτε ὅλη, ἀλλ' ἡ νοητική, οὔτε ἐντελεχείᾳ, ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἴδη.* De An. III, 4.

[4] *ἡ αἴσθησις εἶδος αἰσθητῶν, ὁ νοῦς δὲ εἶδος εἰδῶν.* III, 8 (p. 62, 14. 15).

bezeichnet, enthält nicht bloß den Begriff dieſes Baums, und ſelbſt nicht bloß den Begriff aller wirklichen, ſondern aller möglichen Bäume. Dieſes Allgemeine iſt das reine Erzeugniß des Geiſtes ſelbſt, weil er, wie ſchon Anaxagoras geſagt, um alles zu begreifen, unvermiſcht ſeyn und mit nichts etwas gemein haben darf [1], alſo gegen jedes ſelbſt ſich als das Allgemeine, aller gleich Mächtige verhält. Was aber den Begriffen, das widerfährt auch den Urtheilen und Schlüſſen; denn wir haben geſehen, daß die Seele nicht bloß begreift, ſondern auch urtheilt und ſchließt. Auch die Urtheile und Schlüſſe alſo, die in der Seele unausgeſprochen ſind und ſtets nur auf das Einzelne ſich beziehen, werden zu wirklichen allgemeinen, z. B. daß nicht dieſes A ſondern A im Allgemeinen B zur Folge hat, erhoben.

Zweitens nun aber iſt zu bemerken, daß der Geiſt dieſe Wirkungen zunächſt nicht durch einen beſonderen Act, ſondern durch ſeine Gegenwart, durch ſein bloßes Daſeyn ausübt; es iſt nicht eine zufällige und vorübergehende, es iſt eine bleibende und von ſeinem Willen unabhängige Wirkung, die er nicht etwa vermöge eines Zuſtandes (einer *διάθεσις*), ſondern vermöge ſeiner Natur ausübt, wie es die Natur (*ἕξις*) des Lichts iſt, die Farben der Körper, die eigentlich auch nur potentiâ ſind, zu wirklichen zu machen; denn ich beziehe hieher, was Ariſtoteles vom wirkenden Verſtande, freilich nur im Allgemeinen ſagt [2]. Denn wo wir uns von ihm durch nichts Neues in der Sache unterſcheiden können, müſſen wir um ſo mehr an der Methode feſthalten, die uns das Betrachten der Uebergänge und ein mehr förmliches Auseinanderhalten der Momente zum Geſetze macht. Der letzte Schritt hat uns alſo nicht weiter als bis zum natürlichen Verſtande und bis

[1] *Ἀνάγκη ἄρα, ἐπεὶ πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι, ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας* (p. 57, 7 ss.), *καὶ μηδενὶ μηθὲν ἔχειν κοινόν* (58, 12). De An. III, 4.

[2] *καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος (ὁ ποιητικὸς) νοῦς τῷ πάντα γίγνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς· τρόπον γάρ τινα καὶ ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα.* De An. III. 5. — Ueber den Unterſchied zwiſchen *διάθεσις* und *ἕξις* vergl. man Categor. VI. — Metaph. VIII, 5 (p. 172, 19 ss.) iſt der *ἕξις* entgegengeſetzt, was *παρὰ φύσιν* iſt.

zur gemein= d. h. allgemein verständigen Erkenntniß der Dinge geführt. Zum bloß natürlichen Verstande, weil der Geist hier nur seiner Natur nach wirkend ist, zur allen Menschen gemeinen, in jedem vorausgesetzten Erkenntniß, weil hier noch nicht der individuelle Geist als solcher wirkt, die Individualität also auch keinen Unterschied machen kann. Gegen das in der Seele liegende potentielle Wissen muß das hier entstehende schon für actuelle Wissenschaft gelten. Aber zu der frei erzeugten Wissenschaft verhält sie sich wieder als vorausdaseyende (προϋπάρχουσα) und als potentielle Wissenschaft.

Wir werden also auch nach dieser und über sie die erworbene Wissenschaft setzen, an welcher der Wille Theil hat, wie schon daraus erhellen würde, daß diese Wissenschaft stets nur im Verhältniß, als die menschlichen Zwecke, d. h. die Gegenstände des menschlichen Wollens, sich erweiterten, zugenommen hat und gewachsen ist. Und auch diese erworbene Wissenschaft, die zu ihrer Voraussetzung die natürliche Erkenntniß hat, wird sich nur auf die sinnliche Welt beziehen; denn nur des Dazwischengetretenen, wie wir es nach Aristoteles nennen können, will sie sich bemächtigen, und nur dianoetisch, denkend wird der Geist in ihr seyn, aber nicht das Denken selbst, dazu wird er erst mit dem rein und schlechthin Intelligibeln; da jedoch in der Natur nichts Absolutes, alles nur relativ ist, wird auch die aristotelische Unterscheidung des leidenden und des wirkenden Verstandes kein schlechthin trennender Gegensatz seyn können, sondern es werden Stufen und Vermittlungen seyn. Gehen wir von dem Verstande aus, der im tiefsten Sinne der leidende und in der intellectiven Seele ist, so wird der seiner Natur nach wirkende Verstand im Verhältniß zu demselben actus seyn; aber inwiefern er nicht frei oder wollend, keiner Thätigkeit sich bewußt, sondern bloß seiner Natur gemäß wirkt, ist er auch nur leidender Verstand, wiewohl einer höheren Stufe oder Potenz, und wieder gegen diesen verhält sich der Wissenschaft erweckende, frei hervorbringende als actus; aber soweit er an den natürlichen gebunden ist und diesen zur Voraussetzung hat, werden wir auch ihn nicht von dem Leiden völlig freisprechen können, und der schlechthin und bloß wirkende, der schaffende,

wird erſt der von aller Vorausſetzung, alſo von aller Materie wirklich geſchiedene (χωρισθείς) ſeyn können, der, wie Ariſtoteles ſagt, rein er ſelbſt iſt [1]. Aber wo wir jetzt ſind, da iſt deſſen Stelle noch nicht; denn es handelt ſich ja hier zunächſt nur um den Verſtand, der das Fremde, Dazwiſchengetretene ſich unterwirft, ſoweit alſo noch mit dem Materiellen zuſammenhängt (τῶν συνθέτων iſt, wie dieß anderwärts ausgedrückt wird [2]); dennoch, wenn nicht wirklich geſchieden, iſt derſelbe wenigſtens frei gegen alles Materielle und von ihm geſchieden ſeiner Natur nach (χωριστὸς, ein ariſtoteliſcher Ausdruck), und darum fähig, nicht nur das Materielle aller empfindlichen Eigenſchaften entkleidet nach der bloßen Quantität aufzufaſſen, alſo es mathematiſch zu begreifen [3], fähig, nicht allein von dem bloß Erſcheinenden zur Sache ſelbſt (zum Weſen) ſich zu erheben [4], ſondern, weil er hier als frei wirkend in ſeinem Weſen (reiner Actus) iſt, auch ſich ſelbſt mit dem Denken zu ergreifen [5].

Es kam darauf an, für alle einzelnen Ausſprüche des Ariſtoteles den Zuſammenhang zu zeigen, in dem ſich ihre Wahrheit erweiſt. Eines jedoch ſcheint noch Erläuterung zu fordern; einmal, daß Ariſtoteles ſagt: es bleibe dem dazwiſchen getretenen Fremden gegenüber der Verſtand nur als die mächtige Natur zu beſtimmen [6], und ebenſo, daß der Verſtand dem Vermögen nach das Intelligible iſt, wirklich aber oder der That nach nichts, eh' er es begriffen [7]. Allein was das Erſte betrifft, ſo

[1] S. die Stelle in der zwanzigſten Vorleſung.

[2] Metaph. XII, 9 (pag. 255, 27).

[3] τὰ ἐν ἀφαιρέσει ὄντα, de Anim. III, 4 (p. 58, 7), bekannter ariſtoteliſcher Ausdruck für das Mathematiſche.

[4] τὸ σαρκὶ εἶναι καὶ σάρκα (ebenfalls bekannter Ausdruck für den oben bezeichneten Unterſchied), ἀλλῷ (ἢ τῷ αἰσθητικῷ) ἤ τοι χωριστῷ κρίνει. Ibid. (p. 58, 5).

[5] καὶ αὐτὸς δε αὑτὸν τότε (ὅταν δύνηται ἐνεργεῖν δι' αὑτοῦ) δύναται νοεῖν. Ibid. 4 (p. 57, 27 coll. 26).

[6] (παρεμφαινόμενον γὰρ κωλύει τὸ ἀλλότριον καὶ ἀντιφράττει) ὥστε μηδ' αὐτοῦ εἶναι φύσιν τινὰ μηδεμίαν, ἀλλ' ἢ ταύτην, ὅτι δυνατόν. Ib. 4 (p. 57, 10 ss.).

[7] ὅτι δυνάμει πως ἐστὶ τὰ νοητὰ ὁ νοῦς· ἀλλ' ἐντελεχείᾳ οὐδέν, πρὶν ἂν μὴ νοῇ. Ib. 4 (p. 58, 17 ss.).

verhält ſich in Wahrheit, ſolange das Fremde nicht von ihm durchdrungen iſt, der Verſtand gegen dieſes als die bloße Macht des Begreifens, wie das Licht, wenn der dazwiſchen getretene Mond es verhindert, auch die bloße Macht iſt, die Erde zu beleuchten, aber darum nicht aufhört in ſich purus actus zu ſeyn, und was das Andere, ſo iſt unter Vermögen hier nicht eine Möglichkeit zu verſtehen, die im Actus aufhört Möglichkeit zu ſeyn, ſondern eine Macht, die auch im Actus und nach demſelben nicht aufhört Macht zu ſeyn, wie Ariſtoteles ſagt, daß der Verſtand, wenn er frei wirkt und wirklich wiſſend geworden iſt, auch dann auf gewiſſe Weiſe Macht iſt [1], nämlich in ſeiner Superiorität über die bloß zufällige Wirklichkeit ſich behauptet, in der Berührung mit dem Objekt ſelbſt nicht bis zum Objekt herabſinkt, in der Berührung mit dem Materiellen frei von ihm als *χωριστὸν* und über ihm als Subjekt (im früher erklärten Sinn) ſtehen bleibt. Es iſt alſo hier überall nicht von der Möglichkeit die Rede, in welcher z. B. das Samenkorn iſt, unter beſtimmten Umſtänden ſich zur Pflanze zu entwickeln, ſondern von der, in welcher ſich befindet, wer die Macht hat etwas hervorzubringen [2]. Zum Ueberfluß hat Ariſtoteles anderweitig erklärt, in welchem Sinn er ſich des Worts mächtig bedient. Wer die Macht hat ſich zu ſetzen, wird nicht immer ſitzen, er hat auch die Macht zu ſtehen. Die Macht für das eine ſchließt die für das andere ein. Es kann einer die Macht haben zu reden, und nicht reden, und die Macht nicht zu reden, und doch reden. Das eine wenn es zur Wirklichkeit

[1] Ibid. 4: *ὅταν δ' οὕτως ἕκαστα γένηται, ὡς ἐπιστήμων λέγεται ὁ κατ' ἐνέργειαν (τοῦτο δὲ συμβαίνει, ὅταν δύνηται ἐνεργεῖν δι' αὑτοῦ), ἔστι μὲν ὁμοίως καὶ τότε δυνάμει πως· οὐ μὴν ὁμοίως καὶ πρὶν μαθεῖν ἢ εὑρεῖν* (hier nämlich iſt er die Macht vor allem Actus, dort die Macht, die den Actus überdauert). Was das „alles Werden" im Anfang der Stelle betrifft, ſo iſt das ariſtoteliſche Ausdrucksweiſe, daß das Erkennende im Erkennen das Erkannte iſt, ſo de An. III, 8 in.: *ἔστι δ' ἡ ἐπιστήμη μὲν τὰ ἐπιστητά πως, ἡ δ' αἴσθησις τὰ αἰσθητά;* und überhaupt lehrt er: *Τὸ αὐτὸ δ' ἐστὶν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι*, III. 7 in.

[2] *Τὸ οἰκοδόμῳ εἶναι τὸ δυνατῷ εἶναι ἐστιν οἰκοδομεῖν.* Metaph. IX, 3 (p. 178, 3 ss.).

kommt (ἐὰν ὑπάρξῃ ἡ ἐνέργεια[1]), macht nicht das andere unmöglich, d. h. auch dann bleibt, was die Macht des einen war, die Macht auch des Gegentheils. Anders weiß ich wenigstens den Aristoteles nicht zu verstehen, dem ich unmöglich eine Tautologie zuschreiben kann, wie die, welche nach der andern Erklärung herauskommt[2].

So viel also gelegenheitlich zur Erklärung eines aristotelischen Ausdrucks. Das zuletzt Vorgetragene im Allgemeinen aber enthält in Kürze die vollständige Theorie des natürlichen Erkennens. Denn auch die erworbene Wissenschaft muß zu diesem gerechnet werden, weil sie ganz von ihm sich herleitet. Der Mensch, indem der Geist nicht frei von der empfindenden, natürlich urtheilenden, schließenden Seele, also nicht in seinem eigenen esse ist[3] — der natürliche Mensch, wie der Ausdruck ἄνθρωπος ψυχικὸς, dessen sich das Neue Testament bedient, richtig übersetzt worden, weiß nichts von Gott; angenommen aber, es sey ihm von außen irgendwie eine Kenntniß Gottes geworden, so könnte er wohl durch eine analoge Anwendung der für das Natürliche gegebenen Erkenntnißmittel, er könnte mit denselben Prämissen und derselben Art zu schließen, die für die sinnliche Welt Gültigkeit hat, auch das Uebersinnliche zu erreichen suchen. Dieß war in der That die Verfahrungsweise der ehemaligen Metaphysik, oder des Theils derselben, der die natürliche Theologie genannt wurde, wie dieß ein billiger Beurtheiler der älteren sowohl als der kritischen Philosophie, der ehrenwerthe Garve[4] richtig

[1] Metaph. ibid.

[2] Ἔστι δὲ δυνατὸν τοῦτο ᾧ, ἐὰν ὑπάρξῃ ἡ ἐνέργεια, οὐ λέγεται ἔχειν τὴν δύναμιν οὐθὲν ἔσται ἀδύνατον· λέγω δ' οἷον, εἰ δυνατὸν καθῆσθαι καὶ ἐνδέχεται καθῆσθαι τούτῳ, ἐὰν ὑπάρξῃ τὸ καθῆσθαι, οὐθὲν ἔσται ἀδύνατον. Ibid. p. 179, 2 ss. Das οὐθὲν im ersten Satze so allgemein gesetzt, wie es gesetzt ist, wenn man es nicht durch das οἷ λέγεται κ. τ. λ. beschränkt, also auf dieses bezogen denkt, wäre sinnlos. Der zweite Satz ist hier beigefügt, weil in ihm das ἐνδεχόμενον und das δυνατὸν καθῆσθαι unterschieden sind. Zu ersterem, der bloßen Möglichkeit des Sitzens, gehört auch ein Sitz, sowie die aufrechte Gestalt, da das Thier entweder nur liegen, oder nur liegen und stehen kann.

[3] οὐκ ἔστιν ὅπερ ἐστίν.

[4] Zu der von ihm übersetzten Ethik des Aristoteles I, S. 214.

und naiv zugleich ausgedrückt hat, wenn er sagt: „Ueberhaupt ist dieser Metaphysik die übersinnliche Welt von der sinnlichen, wenn auch weiter, doch auf keine andere Weise getrennt, als der uns unsichtbare Theil dieser sinnlichen Welt von dem uns sichtbaren getrennt ist. Der Weg, durch den ich von der Kenntniß unserer Erdkugel zur Kenntniß des Saturnus übergehe, ist kein anderer, als der, durch welchen ich von allem, was ich je in der Welt gesehen, erfahren und gelernt habe, auf dasjenige komme, was vor derselben vorherging, was nach ihr seyn wird, und was über dieselbe erhaben ist". Da hat nun aber Kant den großen Strich dazwischen gemacht, das Blendwerk aufgedeckt, mit dem die natürliche Erkenntniß sich selbst täuschte, indem sie sich ins Uebernatürliche fortsetzen wollte, oder wie Kant sagt, überfliegend, transcendent wurde. Was J. G. Hamann in Bezug auf Sokrates, aber offenbar schon geleitet von kantischen Mittheilungen gesagt hat, drückt das wahre Resultat von Kants Kritik des natürlichen Erkennens auf eine Weise aus, wie diese selbst es nicht vermochte: „Das Samenkorn unserer natürlichen Weisheit muß verwesen, in Unwissenheit vergehen, damit aus diesem Tode, aus diesem Nichts das Leben und Wesen einer höheren Erkenntniß hervorkeime und neugeschaffen werde".

Wir haben im Anfang gegenwärtiger Vorträge diese Metaphysik erst zum Ausgangspunkt genommen [2], sofort aber sie für eine künstliche und gemachte Wissenschaft (disciplina spuria et factitia) erklärt. Darin konnte ein Widerspruch zu liegen scheinen. Allein es war mit diesem Urtheil die Metaphysik darum nicht für ein bloß zufälliges Erzeugniß erklärt. Denn auf dem Standpunkt des natürlichen Erkennens ist auch sie selbst ein natürliches Erzeugniß, und dieser Versuch, mittelst der bloß natürlichen Facultäten, Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft (als Vermögen zu schließen) ins Uebersinnliche sich zu erheben, war und ist auch noch jetzt der unvermeidlich erste; und da kein Lehrer der Philosophie den, welchen er in der Vernunftwissenschaft unterweisen will, anders

[1] Sokratische Denkwürdigkeiten, S. 51.
[2] in der eilften Vorlesung.

als auf dem Standpunkt der natürlichen Vernunft aufnehmen und voraussetzen kann, und außerdem jede Vorbereitung zur wahren Wissenschaft nur im Entfernen und Hinwegschaffen des unächten Wissens bestehen kann: so wird die natürliche Einleitung zur Philosophie, über die sich manche den Kopf zerbrechen, nicht im Aufstellen irgend einer wahren Theorie, z. B. wie noch immer einige sich einzubilden scheinen, einer Theorie des Erkennens (als wäre vor und außer aller Philosophie eine solche möglich), sie wird nur in der Kritik jener dem natürlichen Menschen allein möglichen Wissenschaft bestehen können, und es hat insofern Kants Werk auch von dieser Seite (der didaktischen) bleibende Bedeutung.

Für den weiteren Verlauf nun aber ist durch die vorgetragene Erkenntnißtheorie Folgendes gewonnen. Das Ich, in das wir uns jetzt ganz einschließen (es ist das einzige Princip unserer ferneren Entwicklung), das Ich, das in jedem Menschen ist, und an dessen Stelle jeder sein eignes denken mag, wir haben dieses jetzt frei gegen das „dazwischengetretene Fremde", und desselben mächtig durch die Erkenntniß. Der Wille, der sich selbst hat, findet er sich auch von der Natur beschränkt in Ansehung der Mittel (denn nicht jedes dient zu jedem), so ist er dagegen frei in Ansehung der Zwecke, oder, da vieles selbst wieder nur als Mittel erstrebt wird, frei in Hinsicht des letzten und eigentlichen Zwecks, welcher dem einmal sich selbst besitzenden kein anderer seyn kann, als sich in seinem Seyn, und da dieses, wenn nur in Leiden und Entbehrungen bestehend, vor dem Nichtsseyn nichts voraus hätte, im Wohlseyn, d. h. im Vollgenuß seines Seyns, zu erhalten (denn darüber, daß Wohlseyn ihm der letzte Zweck, verlohnt es sich nicht der Mühe umständlich zu seyn). Zugleich wissen wir aber nun den Menschen von Seiten des natürlichen Verstandes hinlänglich ausgerüstet, um alles, was näheren oder entfernteren Bezug hat auf den letzten Zweck, als solches zu erkennen und zu unterscheiden, dieser Einsicht gemäß zu benutzen und seinem Willen dienstbar zu machen, d. h. als Materie desselben zu behandeln.

Hiebei begegnet aber das Ich alsbald gewissen Schranken, von denen nicht gleich zu sagen ist, wo sie herkommen. Nur dieß leuchtet

sofort ein, daß sie nicht von der Sinnenwelt herkommen können, auch nicht von Gott; denn von diesem ist das Ich los, nach der Voraussetzung; auch nicht von den Menschen, sofern sie sinnliche Wesen; es bleibt also nur, daß sie von den Menschen kommen, sofern sie eine intelligible Seite haben und intelligible Wesen sind. Der Mensch, mit dem wir uns bis jetzt beschäftigten, ist der einzelne; als einzelner hat er seine Stelle in der sinnlichen Welt; allein wir können nicht anders als annehmen, daß jeder Mensch außer der Stelle, die er in der sinnlichen Welt einnimmt, auch eine Stelle in der intelligibeln habe. Der Mensch liegt als Möglichkeit, d. h. als Idee, in der Seele, von welcher wir sagten, daß sie dem ganzen Seyenden gleich ist. Aber nicht diese ganze Möglichkeit ist durch den einzelnen erfüllt. Er läßt also unbestimmbar viele Möglichkeiten als durch sich selbst unerfüllt außer sich. Diese Möglichkeiten, da in allen nur die eine Idee ist, haben unter sich ein solches Verhältniß, daß je eine zur Ergänzung der andern gereicht, und so die eine nicht seyn könnte ohne die andere, und wenn diese nicht zum Seyn zugelassen wäre, auch jede andere (also jeder einzelne, durch den diese erfüllt ist) keinen Anspruch auf dasselbe hätte. Dieß ist also eine intelligible Ordnung, die älter ist als die wirklichen Menschen, und nicht erst von der Wirklichkeit sich herschreibt, also auch in dieser fortdauert und dem selbst- und eigenthätig gewordenen Willen sich als Gesetz auferlegt, keinem verstattet das Maß des ihm zustehenden Rechts zu überschreiten, und dadurch jedem erst möglich macht zu wollen. Soweit ist völlig gleicher Anspruch auf Seyn und Wohlseyn; aber wo wäre überhaupt Ordnung, und wie sollten die Möglichkeiten sich gegenseitig ergänzen ohne Unterschiede, also ohne Ungleichheit? Es fragt sich also zunächst, von welchem Belang diese Ungleichheit sey, und worauf sie beruhe.

Hier müssen wir uns abermals erinnern, daß das, woraus der Mensch geschöpft und genommen ist (a°), nicht einer einzelnen Art von Dingen, sondern dem ganzen Seyenden gleich ist, also auch alle vermöge desselben mögliche Stufen und Unterschiede in sich, nur in eminenter Potentialität enthält, so daß, wenn es zur Verwirklichung dieser

Möglichkeiten kommt, hier, wie in einer zweiten und allerdings höhern Welt, alle Stufen des Seyns, von der niedrigsten bis zur höchsten, erscheinen müssen, also eine Stufenfolge entsteht, deren Glieder von verschiedenem Werth sind, je nachdem sie von dem Letzten, das Zweck ist, näher oder weiter abstehen. In der Natur gilt der Mensch als Zweck, aber der Mensch ist hier nicht der einzelne, es ist der Mensch in der Idee, welchem nicht der einzelne, sondern nur die Gesammtheit völlig entspricht. Zweck also kann auch nur noch diese, die Gesammtheit, seyn, für die nicht alle von gleichem, sondern nur von höherem oder geringerem Werth seyn können, je nachdem der Stoff zu ihnen näher oder entfernter vom Mittelpunkt genommen, d. h. je mehr in ihnen das Gemeinsame lebt, oder je mehr sie bloß für sich, für ihre individuellen Zwecke, für die eigene Erhaltung thätig sind. Gehoben und geadelt ist jeder in dem Verhältniß als er der Gesammtheit dient. Der gemeine Krieger, in gleicher Reihe mit den andern stehend, ist stolz in diesem Gefühl der Gemeinschaft, als deren Glied er sich weiß; er dient, der Feldherr herrscht, aber auch dieser ist nur Mittel, nicht Zweck, und im Allgemeinen kann man sagen: derjenige herrscht am meisten, der am meisten dient. Im natürlichen Lauf der Dinge dienen die früher Lebenden den nachfolgenden Geschlechtern; die Nachkommen genießen des Schattens der Bäume, welche die Väter nicht ohne Mühe gepflanzt und herangezogen haben; die spätere Zeit erfreut sich der Wahrheit, die eine frühere unter Kämpfen, Mühen und selbst Schmerzen aller Art errungen. Niemand beklagt sich darüber, daß sein Thun später Lebenden zu gut kommt, und nicht erniedrigt fürwahr würde sich fühlen, sondern erhöht, wer berechtigt wäre, nicht sich selbst, sondern dem Ganzen sich geboren zu achten (non sibi sed toti natum se credere mundo).

Man kann es als ein menschliches Gefühl anerkennen den Wunsch, daß alle Menschen auf gleicher Höhe stünden; aber es ist ein vergebliches Bemühen, diese Unterschiede aufzuheben, die sich nicht erst aus der Welt der Freiheit herschreiben, die schon in der intelligibeln Welt vorgesehen und hypothetisch durch die Idee vorherbestimmt waren, diese

Ungleichheit zu tilgen, die nicht von Menschen gemacht, die von einer Ordnung herkommt, welche über diese Welt hinausreicht, und die Folge jenes großen Gesetzes alles Seyenden ist, nach welchem nicht nur kein Staat, wie Aristoteles sagt [1], sondern keine Art von Gemeinschaft aus lauter Gleichen (ἐξ ὁμοίων) bestehen kann, sondern nur aus Wesen, die der Idee, also dem innern Werth nach voneinander verschieden sind (ἐξ εἰδει διαφερόντων), es keine Art von Ordnung möglicher oder wirklicher Dinge geben kann, in der nicht von Geburt an eines von dem andern auf die Weise absteht, daß das eine herrscht, das andere beherrscht wird [2]. Dieses Gesetz, das Aristoteles als ein allgemeines, als ein Naturgesetz ausgesprochen, ist die Macht, die jeder empfindet und auch nicht wollend verehrt, die Macht, die jedem das Seine (suum cuique) zutheilt, jedem die Stelle anweist, welche in dieser Welt zu erfüllen sein angebornes, natürliches Recht ist, das zu überschreiten ihm selbst verderblich ist, und welches zu achten oder nicht zu achten ebensowenig in des andern Belieben steht; geboten ist ihm vielmehr, jeden an der Stelle, für die er bestimmt [3] und für welche er daher Zweck ist, auch als Selbstzweck, für diese Stelle auch den Willen gelten zu lassen, vermöge dessen er sich selbst will: geboten, denn nicht vom Menschen stammt jenes Gesetz, und nicht entzieht er sich ihm, indem er sich von Gott unabhängig macht, im Gegentheil eben dadurch, daß er auf die Seite des andern (des Seyenden) getreten, macht er dem Gesetz sich unterthan, das dem von Gott nicht

[1] Polit. II, 2. Die Kapitel der Politik sind nach den am Rande des Sylburgschen Textes stehenden römischen Zahlen bezeichnet, die sich, scheint es, auf die Zwingersche Ausgabe beziehen.

[2] *Τὸ γὰρ ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι οὐ μόνον τῶν ἀναγκαίων, ἀλλὰ καὶ τῶν συμφερόντων ἐστὶ καὶ εὐθὺς ἐκ γενετῆς ἔνια διέστηκε, τὰ μὲν εἰς τὸ ἄρχεσθαι, τὰ δὲ εἰς τὸ ἄρχειν.* Polit. I, 5. Wie Aristoteles hier sagt, jenes Verhältniß gehöre zu dem Wohlthätigen, ebenso sagt er: dem einen frommt Sklave, dem andern Herr zu seyn. Polit. I, 2. Vgl. I. 5. — Ueber das ursprüngliche Organische der Gesellschaft vgl. 1. Cor. 12, 12. 14. 15—26.

[3] — humana *qua parte locatus es* in re (disce), der bekannte Ausdruck des Persius.

wissenden eine selbständige, selbst thronende, von Gott unabhängige, gleich ihm (eigentlich statt seiner) über den Menschen erhabene Macht erscheint und die Quelle des natürlichen, „allen gemeinen Rechts" ist, des Rechts, das „der wirklichen Gemeinschaft und jeder Uebereinkunft zwischen Menschen voraus", nicht erschlossen und nicht eingesehen durch den Verstand, von selbst allen sich empfindlich macht, des Rechts,

Das nicht von heut' noch gestern, sondern allezeit
Da ist und lebt, und niemand weiß, von wann es kommt,

bekanntlich Worte der Sophokleischen Antigone, die auch Aristoteles nicht unerwähnt gelassen an der Stelle, wo er von einer allgemeinen Ahndung des Menschengeschlechtes spricht, der Ahndung einer Macht, die vor und unabhängig von jedem Vertrag zwischen Menschen Recht und Unrecht bestimmt [1]. Diese selbe Macht aber, inwiefern sie thatsächlich sich offenbart, war dem griechischen Alterthum als Dike gefeiert, die nach dem alten Spruch, dessen Platon in den Gesetzen erwähnt, stets im Gefolge des Zeus erscheint, an deren Unverletzlichkeit die reine, aber nun dem Tod geweihte Antigone, die früher das ewige Recht angerufen hatte, vom tragischen Chor erinnert wird [2], und deren plötzliches Hervortreten in ungewöhnlichen menschlichen Geschicken auch die gemeine Volksmeinung mit Schrecken wahrzunehmen glaubt [3].

[1] Rhetor. I, 13: *ἔστι γὰρ, ὃ μαντεύονταί τι πάντες, φύσει κοινὸν δίκαιον καὶ ἄδικον, κἂν μηδεμία κοινωνία πρὸς ἀλλήλους ᾖ, μηδὲ συνθήκη, οἷον καὶ ἡ Σοφοκλέους φαίνεται λέγουσα κ. τ. λ.* In dem *μαντεύονται* liegt, daß es nicht von dieser Welt ist und nicht im Verstande liegt.

[2] Im Trotz fortschreitend bis zum Ziel
Bist du an Dikes hohem Thron
Gewaltig angestoßen, Kind!

Demosthenes in der Rede gegen Aristogiton sagt von der Dike: *ἣν ὁ τὰς ἁγιωτάτας ἡμῖν τελετὰς καταδείξας Ὀρφεὺς παρὰ τοῦ Διὸς θρόνου φησὶ καθημένην.* I, p. 69 (Bekker). Hesiod. Op. et Dies v. 248 (ed. v. Lennep): *Ὦ βασιλεῖς, ὑμεῖς δὲ καταφράζεσθαι καὶ αὐτοὶ τήνδε δίκην.* Sophokles Oed. Col. v. 1384: *Δίκη ξύνεδρος Ζηνὸς ἀρχαίοις νόμοις.*

[3] Man vergl. die von der Apostelgeschichte (28, 4) aufbehaltene Rede der Einwohner von Malta: *ὡς δὲ εἶδον κρεμάμενον τὸ θηρίον (τὴν ἔχιδναν) ἐκ τῆς χειρὸς τοῦ Παύλου, ἔλεγον πρὸς ἀλλήλους: πάντως φονεύς ἐστιν ὁ ἄνθρωπος οὗτος, ὃν διασωθέντα ἐκ τῆς θαλάσσης ἡ δίκη ζῆν οὐκ εἴασεν.*

Hier ist es, wo auch Kant die der theoretischen Vernunft gesetzte Grenze überschreitet; als *sittliches* Wesen ist der Mensch der intelligibeln Welt nicht entlassen, und was für jene (die theoretische) ein außerhalb ihres Gebietes Liegendes ist, ist es nicht ebenso für die praktische Vernunft: *Vernunft* ist diese; denn auch sie hat zum letzten Inhalt das rein Intelligible, das Seyende; *praktisch* ist sie, weil eben dieses Intelligible dem selbst- oder eigenthätig gewordenen Willen sich als Gesetz aufgelegt und Unterwerfung von ihm heischt. In diesem Sinne also ist das Sittengesetz auch Vernunftgesetz zu nennen: weil es nämlich das Gesetz ist, das sich von der intelligibeln Ordnung herschreibt, durch das also das Intelligible auch in der Welt ist. Wenn indeß an einer Stelle seiner Kritik der praktischen Vernunft Kant vom Gewissen sagt: „wir werden durch dasselbe eines von uns selbst unterschiedenen, aber doch uns innigst gegenwärtigen Wesens inne", und nach „Wesens" als Erläuterung beisetzt: „der moralischen gesetzgebenden Vernunft", so können wir zwar diesem Zusatz nicht entgegen seyn, wenn er den Gedanken, jenes Wesen sey *Gott*, abwehren soll (denn in Kants wissenschaftlichem und sittlichem Charakter ist die behauptete *Autonomie* der Vernunft, d. h. die Unabhängigkeit des moralischen Gesetzes von Gott, einer der tiefsten, und was auch seichte Halbwisser dagegen vorbringen mögen, verehrungswerthesten Züge[1]); dagegen aber müßten wir uns verwahren, daß jenes Wesen die *menschliche* Vernunft sey, wie der unglücklich gewählte Ausdruck Autonomie zu sagen scheint: es ist nicht diese, es ist die *in dem Seyenden selbst wohnende* Vernunft, die (allerdings als *autonomische*, d. h. die ihr Gesetz nicht von Gott erhält) sich den Willen unterthan macht; und was in der theoretischen Vernunft nur als Ruhendes (als Objekt reiner Contemplation) ist, ist gegen den Willen, der sich selbst Zweck ist, praktisch, d. h. wirksam, geworden; auch nicht an die menschliche Vernunft, sondern lediglich an den *Willen*

[1] Wie wichtig es ist, daß Kant die Moral „*secularisirt*" hat, wird die spätere Ausführung zeigen. Ein Franzose rühmt es von Pascals Provinciales: „elles ont beaucoup fait, pour seculariser l'honnête, comme Descartes l'esprit philosophique."

wendet sich diese intelligible Macht, und nicht Vernunft, sondern Gewissen wird das Bewußtseyn derselben genannt, Gewissen, um das Beständige, immer Wiederkehrende dieses Wissens, das nimmer Ablassende, noch Ermüdende der Macht, mit der es wirkt, auszudrücken.

Es geht also (dieß ist das Endergebniß unserer letzten Betrachtungen), es geht der wirklichen oder äußern Gemeinschaft zwischen Menschen eine intelligible Ordnung vorher; deren bloßer Inhalt jedoch würde in einer Welt von thatsächlichem Seyn alle Bedeutung verlieren, wenn nicht mit dem Inhalt auch das Gesetz überginge, d. h. ebenfalls thatsächliche Existenz erhielte, und als eine Macht erschiene, nicht bloß im Menschen, d. h. in seinem Gewissen, sondern auch außer ihm, wenn nicht also in diese Welt eine mit thatsächlicher Gewalt bewaffnete Verfassung einträte, d. h. eine solche, in der Herrschaft und Unterwerfung stattfindet. Diese äußere mit zwingender Gewalt ausgerüstete Vernunftordnung ist der Staat[1], der materiell genommen eine bloße Thatsache ist und auch nur eine thatsächliche Existenz hat, aber geheiligt durch das in ihm lebende Gesetz, das nicht von dieser Welt, noch von Menschen ist, sondern sich unmittelbar von der intelligibeln Welt herschreibt[2]. Das zur thatsächlichen Macht gewordene Gesetz ist die Antwort auf jene That, durch welche der Mensch sich außer der Vernunft gesetzt hat; dieß die Vernunft in der Geschichte.

[1] Im Staat lebt man κατά τινα νοῦν καὶ τάξιν ὀρθὴν, ἔχουσαν ἰσχύν: Ausdrücke des Aristoteles Ethic. Nic. X, 9 (p. 189, 28). Letzterem gleich im Folgenden entsprechend: δύναμις ἀναγκαστική.

[2] Gleichwie diese intelligible Ordnung unabhängig vom Individuum und ohne dessen Willen in der Welt ist, so ist sie auch die von selbst sich einführende dadurch, daß ihr natürliches Daseyn in der Familie gegeben ist (die väterliche Gewalt).

Dreiundzwanzigste Vorlesung.

Das Gebiet also, das wir jetzt betreten, ist das der praktischen Philosophie, und ich befinde mich in dem Theil meines Vortrags, welcher leicht der bedenklichste scheinen könnte; schon weil er dasjenige betrifft, was auch unabhängig von aller Wissenschaft jedem das Nächste und Angelegenste scheint, und worüber darum jeder ohne Bedenken sich ein Urtheil zuschreibt, zumal aber weil wenige begreifen werden, daß dieser Gegenstand, der so vielen der höchste ist und der den ganzen Umfang eines menschlichen Geistes allein ausfüllen zu können scheint, daß dennoch auch dieser im Zusammenhang gegenwärtiger Vorträge nicht um seiner selbst willen erscheinen und demgemäß behandelt werden kann, vielmehr an ihm allein oder doch vorzugsweise hervorgehoben wird — nicht was an ihm festhält, sondern was über ihn hinaustreibt.

In der That nun aber sehen wir das Ich — wie bemerkt, das einzige Ueberbliebene, woran sich eine fernere Entwicklung anknüpfen läßt — wir sehen das Ich in Folge des Gesetzes verlustig alles dessen und völlig abgekommen (déchû) von dem, was es gewollt, vom für-sich-, vom nur Er selbst, vom wirklichen absolut, d. h. von allem frei Seyn, worin es nichts mit irgend etwas anderem gemein hätte (ein ἀμιγὲς im Sinn des Aristoteles) und nur sich selbst Gesetz wäre, wogegen es sich nun umfangen fühlt vom Gesetz, das sich seinem Willen als ein nicht gewolltes auferlegt, umfangen vom Allgemeinen, und nicht mehr sein selbst, sondern einer andern und fremden Gewalt, wovon die Folge im Ich keine andre seyn kann, als Unlust und Widerwillen gegen das Gesetz und Streben sich vom Gesetz zu befreien und den eignen Willen

zu haben. Einer gelüstet wider den andern. Der ἀρχόμενος will der ἀρχὼν seyn. Dieses ist die nothwendig andere Seite der Sache, die ebensowohl beachtet und erkannt seyn will, als von der andern die Heiligkeit des Gesetzes.

Die Befreiung vom Gesetz könnte zunächst eine bloß thatsächliche seyn, einfache Uebertretung, der, weil auch nach dem Gesetz das Ich unbedingt Herr seines Thuns bleibt, nichts widerstände, wäre nicht, dieser Welt von bloß thatsächlicher Existenz gegenüber, das Gesetz selbst auch zur thatsächlichen Macht geworden, durch welche dessen Erfüllung auch unabhängig vom Willen verbürgt ist, die innerlich auferlegte Verpflichtung als äußerlich zwingende Gewalt (δύναμις ἀναγκαστική) erscheint. Diese der bloß thatsächlichen Lossagung vom Gesetz gewachsene, wenn nicht immer sie verhindernde, doch sie rächende, und dadurch einschränkende, selbst als thatsächliche Gewalt vorhandene Macht der Vernunft ist, wie wir bereits gesehen, der Staat.

Ich zweifle zwar nicht, es werde eben diese thatsächliche Macht den meisten Anstoß gewähren, weil sie die individuelle Freiheit zum voraus unterdrücke, noch eh' sie sich äußern könne. Denn das stehet den meisten fest, und ist eine auch durch Kant begünstigte Meinung, daß das Gesetz für sich den Menschen frei mache, weil es allerdings nur an ein moralisches Wesen sich richten kann; aber indem es jeden an seinem Theile verantwortlich macht für die Verwirklichung der Gemeinschaft, während für diese keiner etwas thun kann; es sey denn, daß alle sie wollen, und zwar nicht Einmal wollen, sondern immer wollen und gar nicht anders als wollen können, insofern hat der Einzelne keine Freiheit weder für noch gegen das Gesetz zu handeln, wenn es nicht allen unmöglich gemacht ist dagegen zu thun; nicht für, denn da wäre er das Opfer seiner gesetzlichen Gesinnung, nicht gegen, denn wüßte er, daß alle andern ihm später wie er ihnen thut, so wäre seine Handlung sinnlos. Und gleichwie ich das Gesetz zu beobachten gehindert bin, wenn es nicht alle beobachten, ebenso kann ich auch nicht ausüben, was mir zusteht, z. B. mich von etwas zum Herrn zu machen, wenn nicht alle es anerkennen. Es ist also offenbar, daß

vermöge des bloßen Gesetzes der Mensch vielmehr unfrei seyn würde, und das Individuum überhaupt erst frei ist, wenn unabhängig vom Willen des Einzelnen und demselben zuvorkommend die Gemeinschaft schon besteht. Dieses thatsächliche, d. h. von der Vernunft und also auch dem Gesetz unabhängige Vorhandenseyn der Gemeinschaft ist also ein praktisches Postulat der Vernunft selbst, eine Voraussetzung, ohne welche das Gesetz gar kein Verhältniß zum Einzelnen als solchen hätte, und wodurch dem Individuum eine *Gesinnung* erst möglich gemacht wird. Man pflegt zu sagen, der Staat, oder, wie Kant näher bestimmt, die juridische Gesetzgebung sey gleichgültig gegen die Gesinnung: man würde richtiger sagen, sie betrachtet sich als die Voraussetzung, ohne welche Gesinnung unmöglich wäre, sie *kann* nicht fordern, was durch sie erst möglich wird. Hierin, ebenso wie darin, daß er das Verbrechen a priori als *unmöglich* annimmt und nur dem augenscheinlichen Beweis zugibt, daß es begangen worden, zeigt der Staat das richtige Gefühl seiner Bedeutung, ebenso wie der Einzelne, wenn er von der bloßen Gesetzlichkeit der Handlungen nicht sofort auf die Gesinnung schließt, und keinem als besondere Tugend anrechnet, wenn er weder an der Person noch am Eigenthum eines andern sich vergreift: wie, sage ich, auch der Einzelne dadurch eine Ahndung des wahren Verhältnisses zu erkennen gibt. Denn das ist die erste Wirkung der thatsächlichen Vernunftordnung und weiterhin des Staats, daß er das Individuum zur *Person* erhebt. Vor und außer dieser Ordnung gäbe es Individuen aber keine Person. *Person* ist das Subjekt, dessen Handlungen eine Zurechnung zulassen. Außer der thatsächlich-bestehenden, rechtlichen Ordnung aber gäbe es keine Zurechnung, und wäre der Einzelne unverantwortlich. *Krieg aller gegen alle* ist nach Hobbes der natürliche, dem Staat vorausgehende Zustand; daß er nicht in der Wirklichkeit vorausgegangen, dafür war gesorgt. Aber daß in einem solchen Zustand weder sittliche Freiheit noch Zurechnung oder Verantwortung ist, bedarf des Beweises nicht. Daß der Einzelne sittlich frei und Person erst durch den Staat ist, dafür zeugt dieser selbst auch dadurch, daß wer immer gegen sein Gesetz sich vergangen, am meisten wer gegen ihn selbst sich empört und

so außer dem Staat gesetzt hat, daß jeder solcher ihm aufhört Person zu seyn, der Ausübung seiner Freiheit, nach Umständen seiner persönlichen Existenz (für diese Welt) ganz beraubt wird.

„Der Mensch, der in den Staat eintrete, opfre seine natürliche Freiheit auf", so sagt man; aber das Gegentheil vielmehr geschieht, nur im Staat findet und erlangt er die wirkliche Freiheit. Damit schwindet zugleich ein anderer Wahn; denn wie sollten ohne Freiheit die Individuen sich bereden, eine freiwillige Uebereinkunft, einen Vertrag schließen, der den Staat zur Folge hätte? Diese Lehre vom ursprünglichen Vertrag bietet freilich auch von andern Seiten zu viele, unter anderm schon von David Hume dargelegte Undenkbarkeiten dar, als daß ein Mann von einigem Scharfsinn auf einen solchen Vorgang die Erklärung des Staats bauen könnte. Aber man findet dennoch nützlich, den Staat zu betrachten, *als ob* er auf eine solche Weise entstanden wäre, und z. B. kein bestehendes Recht gelten zu lassen, von dem nicht anzunehmen sey, daß jeder darein gewilligt haben würde, vollends aber kein neues Gesetz und keine Einrichtung entstehen zu lassen, wozu nicht, wie sie sagen, die Gesammtheit, eigentlich aber *jeder einzelne* seine Zustimmung gegeben habe. Da das Letzte unmöglich ist, so führt dieß geraden Wegs zu der Einrichtung, die den Einzelnen vielmehr der drückendsten Tyrannei, dem Willen einer zufälligen Mehrheit unterwirft, einem Despotismus, welcher dadurch schlecht verhüllt ist, daß der Einzelne nicht als verpflichtet wie ehmals, sondern als berechtigt erklärt wird. Einen solchen Staat nennen sie den Vernunftstaat, wo aber unter Vernunft nicht die objektive, in den Dingen selbst wohnende, die z. B. natürliche Ungleichheit fordert, sondern offenbar die Vernunft des Einzelnen gemeint ist, was nämlich diesem zusagt und genehm ist. Daß sie den Staat von dieser menschlichen, subjektiven Vernunft herleiten, sieht man ja daraus, daß sie Staaten und Verfassungen *machen* zu können glauben und zu diesem Ende selbst Verfassung gebende Versammlungen zusammenrufen. Schlecht genug freilich sind die Versuche abgelaufen, und die vollkommene Vergeblichkeit aller seit mehr als einem halben Jahrhundert in dieser Richtung angestellten mußte endlich die Entschlossneren dahin bringen, die scheinbare Allgemeinheit,

dieſen Schein von Vernunft, völlig abzuwerfen, die reine unverhüllte Individualität und deren einzige und abſolute Berechtigung auszurufen, zu dieſem Ende über das bloß Geſchichtliche hinaus auch ins Uebergeſchichtliche greifend, alle Unterſchiede, auch die, welche die Sanction der Ideenwelt für ſich hatte, wie Eigenthum und Beſitz, wodurch zuerſt der Menſch über das bloß Materielle zur Herrlichkeit ſich erhebt, die aber, weil Ausſchließlichkeit zu ihrer Natur gehört, Ungleichheit einführen, alle dieſe, vornemlich aber „alle Obrigkeit und Gewalt" aufzuheben, und damit jetzt gleich, ohne den Herrn zu erwarten, auf deſſen Ankunft das Chriſtenthum die arme blödſinnige Menſchheit vertröſtet, den Himmel auf Erden einzurichten [1].

Vernunft — ja, aber nicht die ſchlechte des Individuums, ſondern die Vernunft, welche die Natur ſelbſt, das über dem bloß erſcheinenden und zufälligen Seyn ſtehen bleibende Seyende iſt, die Vernunft in dieſem Sinne beſtimmt den Inhalt des Staats, aber der Staat ſelbſt iſt noch mehr, er iſt der Act der ewigen, dieſer thatſächlichen Welt gegenüber wirkſamen, d. h. eben praktiſch gewordenen Vernunft, ein Act, der wohl erkennbar, aber nicht erforſchlich iſt, d. h. nicht durch Nachforſchen ſich in den Kreis der Erfahrung hereinziehen läßt. Der Staat hat inſofern ſelbſt eine thatſächliche Exiſtenz. Von nichts ſo Seyendem aber iſt der Zufall auszuſchließen, der ja ſelbſt in der Natur die ewige Ordnung durchkreuzt, ohne ſie brechen zu können, der z. B. das Samenkorn, das zu völliger Entwicklung kräftiger Sonne bedarf, an eine ſonnenloſe Stelle wirft, und dagegen das beſſer im Schatten gedeihen würde, der Sonne ausſetzt; der Zufall, der auf ähnliche Weiſe wohl auch über Menſchen verfügt, damit durch Ueberwindung des Zufalls eine wirkliche (nicht bloß eingebildete) ewige Beſtimmung ſich bethätige. Indem alſo die Vernunft thatſächlich Macht geworden, kann ſie das Zufällige nicht ausſchließen, und dieſes von ihr unzertrennliche Zufällige iſt der Preis, um welchen das Weſentliche, d. h. ſie ſelbſt, gewonnen iſt;

[1] Im Beſitz erhebt ſich der Menſch über das Materielle, als das nicht für ſich ſeyn kann, und nur da zu ſeyn ſcheint, um Theil eines andern Seyns zu ſeyn (man erinnere ſich hiebei an die Erläuterungen über das τί ἦν εἶναι des Ariſtoteles).

und wenig Verstand der Sache scheint insofern in Aussprüchen zu liegen wie die bekannten: es müßte das thatsächliche Recht immer mehr dem Vernunftrecht weichen, und damit fortgefahren werden, bis ein reines Vernunftreich dastehe, das, sowie es gemeint ist, in der That alle Persönlichkeiten überflüssig machen, diesen Dorn im Auge des Neides hinwegschaffen würde, welcher zu gewissen Zeiten bis in Regionen herab sich verbreitet, wo man ihn nicht vermuthen sollte. Denn nur dem Thatsächlichen gegenüber hat auch menschliche Thatkraft Raum, und die Zeit, die es dahin gebracht, jenes völlig abgethan und entfernt hätte, könnte, wie es für die unsre von vermeinten Sprechern derselben vorausverkündigt wurde, großer Männer entbehren; mit dem reinen Vernunftreich wäre das Paradies aller Mittelmäßigkeiten eröffnet. Meine Sache ist es nicht, irgend einer Partei des Tages gefallen zu wollen, ich wandle hier überhaupt einen einsamen Weg, und der immer einsamer werden muß, je näher er solchen Dingen führt, über die heutzutag jeder urtheilen, jeder mitreden zu können glaubt, wie Staat und Verfassung. Einen allem menschlichen Denken zuvorkommenden Act der intelligiblen Welt aus bloßer Denknothwendigkeit (auf Treu und Glauben des Denkens) anzunehmen, wäre nur solchen zuzumuthen, die dieser ganzen Entwicklung gefolgt sind.

Uebrigens läßt eben jene thatsächliche Seite des Staats erwarten, daß dieser Act eine geschichtliche Seite hat, durch welche er den weniger Geübten zugänglich ist. Das Gesetz der Gemeinschaft nämlich ist, wie wir gesehen, ein Gesetz für das Geschlecht. Das Individuum ist unvermögend, für sich allein der Gemeinschaft zu dienen. Es muß also erwarten und selbst darauf dringen, daß das Gesetz wirklich ein Gesetz für das Geschlecht werde, daß es eine vom Individuum unabhängige Macht sey, wodurch erst jedem einzelnen möglich wird, es in seinem Theile zu erfüllen. Denn auch der Begünstigte (der zu den ἄρχουσι gehört, und deren gibt es viele Arten, wie Aristoteles sagt [1]), ist darum nicht frei von den Unterworfenen, sie müssen ihm auch Zweck

[1] *Εἰδη πολλὰ καὶ ἀρχόντων καὶ ἀρχομένων ἐστίν.* Polit. I, 5 (p. 6, 20).

seyn, und er ist für die Realisirung der Gemeinschaft verantwortlich. Die Frage ist demnach, wie das Gesetz vom Individuum hinwegzubringen sey, wie es als ein dem Geschlecht aufgelegtes und deßhalb als Macht erscheine, die vom Individuum unabhängig ist. Hiezu nun liegen die Mittel eben in jenem unabhängig von ihm schon gesetzten, von der Ideenwelt sich herschreibenden Unterschied zwischen Herrschenden und Beherrschten[1], indem unter diesen leicht Einer mit Macht hinlänglich ausgerüstet sich finden wird, der die andern thatsächlich sich unterwirft. Dieß wird nicht mit Ueberlegung oder durch Uebereinkunft, es wird instinktmäßig geschehen. Die Herrschaft eines Einzelnen erst über die Familie, dann über den ganzen Stamm, dann über mehrere Stämme, wodurch ein Volk entsteht, ist die erste und älteste, die natürliche Monarchie. Soweit also läßt sich jener Act, durch den sich die Vernunftordnung verwirklicht, geschichtlich erklären und nachweisen. Von dieser natürlichen (bewußtlosen) Monarchie geht der Weg und zwar, wie es das Loos der Menschheit ist, durch den Gegensatz (durch republikanische Ideen) hindurch zur selbstbewußten Monarchie, die als Grundlage den Zwang, als Product die Freiheit hat, nicht umgekehrt, und so auch der entwickeltsten Gesellschaft gewachsen ist. Jene erste Monarchie kann nicht die sich selbst verstehende seyn. Denn da der Staat zu den Dingen gehört, die von Natur sind, und unabhängig von menschlicher Intelligenz entsteht, so wird schon darin liegen, daß er für alle von ihm Befaßten und Betroffenen (die Herrschenden selbst nicht ausgenommen) blindlings, unerkannter Weise, bloß thatsächlich beginnt, der Verstand aber erst nachkommt, der vollkommen begriffene und sich selbst begreifende Staat nur fortschreitender Weise erreicht wird, wobei also früher Momente der Staatsidee da seyn werden, ehe der Staat in seine wahre Bedeutung tritt. In dieser Folge selbst aber wird kein Zufall walten. Der Staat wird zur Idee, die über den aufeinander folgenden Formen schwebt, die sie philosophisch (a priori) enthält, so daß sie nicht, wie es sich trifft, sondern in vorherbestimmter

[1] S. oben S. 529 ff.

Folge hervortreten, aber die nun auch philosophisch zu erkennen, Sache der Philosophie, und wohl insbesondre der Philosophie der Geschichte[1] seyn wird.

Der Staat ist es, sagten wir, der dem Individuum eine Gesinnung erst möglich macht; er selbst aber *fordert* sie nicht. Gerade indem er sie nicht fordert, sondern sie nur *möglich* macht, sich selbst aber mit der äußeren Gerechtigkeit begnügt und die Sorge dafür auf sich nimmt, macht er das Individuum frei und läßt ihm Raum für die freiwilligen, darum auch erst persönlichen Tugenden, z. B. daß einer billig ist, d. h. sein Recht nicht zum Schaden anderer auf die Spitze treibt (ἀκριβοδίκαιος ἐπὶ τὸ χεῖρον ist, wie Aristoteles[2] sagt), sondern sich lieber selbst etwas entzieht, wenn er gleich das Gesetz zu seinem Beistand hätte; oder daß er tapfer ist (denn Aristoteles erwähnt zwar auch die Tapferkeit unter den vom Staat gebotenen, weil das Gesetz jedem verbiete, seinen Posten in der Schlachtordnung zu verlassen, sich auf die Flucht zu begeben, und die Waffen wegzuwerfen[3]; Tapferkeit jedoch ist nicht bloß eine Tugend des Schlachtfeldes, und diese gebotene Tapferkeit, die, wie bei den älteren Römern, keine Wahl hat als auszuhalten oder zu Haus am Leben gestraft zu werden, ist nicht nothwendig eine persönliche); oder daß er wahrhaft ist, seinem Versprechen treu, auch wo er es zu halten nicht gezwungen werden kann, oder mittheilsam, wohlwollend, liebevoll: Tugenden, welche die bloße Vernunft nicht vorschreiben oder zuwegebringen kann, Tugenden, die rein persönlich sind und denen wir auch den Namen der gesellschaftlichen geben können; denn mit ihnen erhebt sich über der unfreiwilligen die freiwillige und darum höhere Gemeinschaft, welche wir die *Gesellschaft* nennen werden. Insofern ist der Staat der *Träger* der Gesellschaft; denn was Kant sagt: die Freiheit müsse *Princip*

[1] Der negativen Seite derselben; vergl. unten S. 569, Anm. 1. Es ist damit nicht gesagt oder gemeint, daß sich die Idee des vollkommenen Staats jemals in Wirklichkeit darstelle.

[2] Ethic. Nicom. V, 10 extr.

[3] Ibid. cap. I.

alles Zwangs und deſſen Bedingung ſeyn [1], davon iſt vielmehr das Gegentheil wahr; man müßte denn ſagen, auch der Zweck könne Princip heißen und Bedingung, unter welcher das, was nicht um ſeiner ſelbſt willen Iſt, dennoch Iſt. So jedoch hat es Kant nicht gemeint; dieß erhellt daraus, wie er jenen Grundſatz anwendet. — Der Staat ſoll Träger der Geſellſchaft ſeyn: er kann aber auch die Entwicklung der Geſellſchaft hemmen oder abſchneiden, wie umgekehrt von der Geſellſchaft der Verſuch ausgehen kann, den Staat zu ſchwächen oder ſich zu unterwerfen. Daraus ergeben ſich folgende Arten.

Der Herrſcher, der den freiwilligen Tugenden keinen Raum, der Geſellſchaft keine Entwicklung verſtattet, dem, in Kants Weiſe zu reden, die Freiheit nicht des Zwanges Zweck iſt, ein ſolcher iſt Deſpot; und wenn der Anfang der Geſchichte und der erſten großen Reiche im Morgenland ſeyn ſollte, und ferner wahr iſt, was Ariſtoteles ſagt, daß die aſiatiſchen Völker von Natur zur Knechtſchaft geneigter als die europäiſchen ſind [2], ſo war es nicht Zufall, daß die erſten Reiche Monarchien deſpotiſcher Art waren. Ebenſowenig war es zufällig, wenn die Aufgeweckteſten und Geiſtvollſten der Hellenen nach dem erſten, noch väterlichen Regiment erblicher Könige durch verſchiedene Zwiſchenſtufen (auch auf kurze Zeit eigenmächtig aufgeworfene Herrſcher) endlich, zumal nach dem glorreichen Ende der Perſerkriege, durch welche ſie nicht nur ſich ſelbſt des perſiſchen Jochs erwehrt, ſondern auch die Stammgenoſſen in Kleinaſien davon befreit hatten, zu jener Form entſchiedener Volksherrſchaft oder Demokratie fortgingen, bei welcher, wie man ſagen kann, der Staat völlig von der Geſellſchaft überwältigt, die Geſellſchaft ſich zum Träger (Grundlage) des Staats macht, dieſer den Fluctuationen derſelben preisgegeben und im Grunde und recht betrachtet ſo wenig mehr Staat iſt, als das deſpotiſch regierte Reich ein Staat heißen kann. Denn weder dem deſpotiſchen Herrſcher iſt es um den Staat zu thun (der ſucht nur ſich), noch der Demokratie, wo der Staat nur noch Werkzeug von Perſönlichkeiten iſt, worauf alle Demokratie

[1] Metaphyſ. Anfangsgründe der Rechtslehre, S. 242.
[2] Polit. III, 14 (p. 86, 22). VII, 7.

hinausläuft; um so unvermeidlicher, je größer der Reiz einer so erworbenen und bestrittenen Herrschaft, der freilich in Bauern-Demokratien nicht groß seyn kann, je mehr sie nur der Preis eines mächtigen Wollens und eines großen Talents ist. Denn in dem Verhältniß, als die Persönlichkeit, wird nothwendig auch das Talent befreit und ihm nach allen Richtungen freier Lauf und Bahn eröffnet, daß es nicht an der Spitze des Heeres oder der Volksversammlungen allein sich geltend macht, sondern auch über Kunst und Wissenschaft sich verbreitet. Denn wo Despotismus herrscht, ist auch Wahrheit und Schönheit einem unüberschreitbaren Typus unterworfen; wo die Gesellschaft frei geworden, streben beide den Kanon zu finden, den nicht Vorschrift, sondern allgemeine und freiwillige Zustimmung zum Gesetz erhebt. Wenn in Asien despotische Einzelherrschaft, in Athen unbeschränkte Volksherrschaft den Staat als solchen nicht zur Geltung kommen ließ, so ist es ein erhebendes Schauspiel zu sehen, wie Rom seine Bestimmung erfüllt, die ganze Majestät des Staats zur Erscheinung zu bringen. Denn nie ist der Staat mehr um seiner selbst willen gewollt worden, als in Rom, wo von der einen Seite alles ihm untergeordnet war, selbst das Priesterthum eine Staatswürde, Augur und pontifex maximus obrigkeitliche Personen, die mit diesen Würden Bekleideten Mitglieder des Senats waren, selbst nach Vertreibung der Könige für gewisse von diesen verrichtete heilige Ceremonien ein rex sacrorum bestellt blieb [1]; von der andern Seite die *Person* — nicht die, welche über den Staat hinausgeht, aber die *im* Staat ist — das höchste Augenmerk einer wie mit Nothwendigkeit von den ersten Anfängen bis zur vollständigsten Ausführung in für alle Zeiten mustergültiger Form fortgebildeten Gesetzgebung geworden ist. Es ist im römischen Wesen etwas, das weder mit der Vertreibung der Könige, noch mit dem späteren Uebergang zu Einzelherrschern anderer Art verloren ging, und irren würde sich, wer die mit jener Aenderung eingetretene Verfassung republikanisch nennen wollte: Republik war die Form, monarchisch im höchsten Sinn der Geist

[1] Montesquieu, Politique des Romains dans la Religion, p. 189. 90.

des Staats selbst; denn er konnte nicht so gewollt, und nie mehr überhaupt kann der Staat Zweck seyn, ohne vom Gedanken der absoluten Ein- d. h. der Weltherrschaft erfüllt und getrieben zu seyn; und nicht an den innern Zwistigkeiten, an den Kämpfen der Plebejer gegen die Patricier, die durch Zugeständnisse beschwichtigt werden konnten, ohne daß an dem großen Gang des Staats dadurch etwas geändert wurde, nicht selbst an den nach den punischen Siegen, am meisten aber seit der Unterwerfung Griechenlands immer mächtiger eindringenden Lastern der Gesellschaft, nicht durch Theilnahme an Wissenschaften und Künsten, mit denen früher keine freien Bürger, sondern nur Freigelassene sich beschäftigten, und in der die Altgesinnten allein schon ein augustisches Zeitalter vorausfühlten — nicht durch alles dieß ging die Republik zu Grunde, sondern allein durch die erlangte Größe und den erreichten Zweck[1]. Denn was Aristoteles von den Lacedämoniern sagt, ist wie von den Römern geredet: sie erhielten sich, solange sie Krieg führten, und waren verloren, weil sie mit der Muße nichts anzufangen wußten[2]; denn das Letzte sagt im Sinn des Aristoteles nichts anderes, als daß ihnen der Staat nur Zweck seyn, nicht Mittel zugleich werden konnte zu anderen höheren Gütern. Der Drang zu unbeschränkter Herrschaft, nach außen befriedigt und ohne Gegenstand, mußte sich nach innen, zurück auf die Quelle, auf Rom selbst wenden. Was die Welt erobert hatte, war nicht auch mächtig sie zu beherrschen. Wie die Welt Ein Reich geworden war, mußte der Beherrscher auch Einer, ja er konnte nur ein Gott, ein Princip seyn, das nicht von dieser, d. h. der römischen Welt war. Durch das dunkle Suchen und Tasten nach diesem Nothwendigen und doch ihr Unmöglichen wurde die römische Welt außer sich gesetzt. Aus diesem erklärt sich, menschlicher und natürlicher Weise, allein das Unheimliche, Grauenhafte der Kaisergeschichte, die bereitwillige Vergötterung der Herrscher auf der einen, der

[1] Dasselbe sagt eigentlich auch Montesquieu, Grandeur et Décadence des Romains, Chap. 6.

[2] Polit. II, 9 (p. 51, 3 ss.): *ἀπόλλυντο ἀρξαντες διὰ τὸ μὴ ἐπίστασθαι σχολάζειν.*

religiöse Unglaube selbst des Volks auf der andern Seite, der ausgesprochene Atheismus, wozu sich viele Römer bekannten, und dagegen die Vorliebe für die morgenländischen Religionen, in denen mehr Geheimniß, weil mehr Einheit war, und deren Gebräuche am meisten in der Stadt selbst sich verbreiteten, wohin, wie Tacitus [1] bei Erwähnung des in Rom eingedrungenen Christenthums klagt, alles Grauenvolle und Scheuerregende zusammenströmt und gefeiert wird, die Verzweiflung, die auch die bessern Herrscher befallen mußte darüber, daß kein Zweck, also in allem, auch in ihrem eigenen Thun keine Wahrheit mehr zu erkennen war, die Schwermuth der gesammten Weltansicht, die in den Schriften eines Marcus Antoninus ausgedrückt ist, wie der Wahnsinn eines Heliogabalus, der wollte, daß der syrische Gott, dessen Namen er trug und für dessen Priester er sich gab, der einzige in Rom verehrte sey, und alles, was nicht bloß die römische Religion von Heiligthümern hatte (das Feuer der Vesta, das Palladium u. s. w.), sondern auch was die Religionen der Juden, Samaritaner und der Christen Ehrwürdiges enthielten, in dessen einzigen Tempel zusammengebracht und verehrt werden sollte [2], und leicht mochte damit, da er selbst sich den Namen des Gottes beigelegt hatte, der Gedanke, sich selbst, wie es Montesquieu darstellt [3], zum einzigen Gott zu machen, verbunden seyn. — Die Römer suchten die Monarchie, aber in einem Sinne, wie sie auf weltliche Weise nicht zu erreichen steht. Sie gingen über den Staat hinaus, suchten ein Weltreich, welches nur dem Christenthum möglich. Weil sie diesen Mangel fühlten, wurden sie irreligiös. Sie versuchten es zwar mit einer weltlichen Monarchie, aber umsonst, weil ein anderes Princip kommen mußte. Das römische Reich hatte nur einem andern, dem wahren Weltreich gedient. diesem den Grund gelegt [4].

[1] Annal. XV, 44.
[2] Ael. Lamprid. c. 3.
[3] l. c. p. 114.
[4] Ein später Römer sagt:

Atque utinam nunquam Judaea subacta fuisset
Pompeji bellis imperioque Titi!

Constantin mußte die Unabhängigkeit der Religion vom Staat erklären[1], wodurch in der That der Staat sich als Mittel erkannt hatte. Mit dem Christenthum erhielt dieser einen anderen und höheren, d. h. über ihn hinausliegenden Zweck. Wenn dann später diese geistliche Macht sich als Staatsmacht zeigen wollte, so war dieß Mißverstand und Irrthum, und über dem, daß jene sich zum weltlichen Mittel herunterſetzte, verlor der Staat wieder seinen höheren Zweck. Natürlich dann, daß im Verhältniß, wie das Höhere (das wozu der Staat sich als Träger verhalten sollte) sank, von der einen Seite der Staat sich wieder auf alle Weise erhob (Ludwig XIV), von der andern Seite aber damit der Widerspruch gegen den Staat, die Empörung des individuellen Princips hervorgerufen wurde. Die Reformation aber protestirte gegen die falsche Theokratie. Dieses war die eigentliche That des deutschen Volkes. Jedermann weiß, durch welche Mittel in einzelnen Theilen die Reformation rückgängig geworden. In diesem großen Ereigniß hat sich die geschichtliche Bestimmung der Deutschen und ihr nie aufzugebender Beruf ausgesprochen, über der politischen Einheit, die durch die Reformation verloren gehen mußte, die höhere zu erkennen und zu verwirklichen. Mit der Zerstörung des Idols übernahm der Deutsche die Aufgabe, an dessen Stelle die wahre Theokratie zu setzen, die nicht eine Stellvertreter- und Priesterherrschaft seyn kann, die eine Herrschaft des erkannten göttlichen Geistes selbst seyn wird.

Kehren wir jedoch zu dem zurück, wovon wir ausgingen. Es lag uns daran zu zeigen, daß der Staat (freilich nicht jeder), anstatt die individuelle Freiheit zu unterdrücken, diese vielmehr erst möglich macht, daß er es ist, der das Individuum zur Person erhebt. Daraus folgt jedoch nicht, daß der Staat nicht dennoch vom Ich als Druck empfunden werde: es kann sogar nicht anders seyn; daher das Bestreben, sich diesem

Latius excitae pestis contagia serpunt
Victoresque suos natio victa premit.
Rutil. Itiner. Lib. I, v. 395.

[1] Vergl. Neander, Allgem. Geschichte der christlichen Religion und Kirche, 2te Aufl. III, 2te Abth. S. 25.

Druck zu entziehen, nur natürlich, und nichts gegen dasselbe einzuwenden ist, wenn es auf die rechte Weise versucht wird. Ja unter denjenigen selbst, welchen die oberste Leitung der Staatsangelegenheiten vertraut ist, sind immer diejenigen für die weisesten gehalten worden, welche sich zum Gesetz machten, die Einzelnen soviel möglich frei zu lassen, dagegen für das Allgemeine ein scharfes Auge und wo nöthig ein scharfes Schwert zu haben, und die Weisheit unserer Vorfahren hat gewußt, innerhalb des Staats einzelne autonome Kreise zu bilden, innerhalb welcher sich der Einzelne frei wußte vom Staat, und die Ehre, die sein Stand jedem (auch dem Bauer und Handwerker) gewährte, ihn über die Demüthigung der völligen Unterwerfung unter den Staat erhob.

Anders, wenn das Bestreben sich vom Staat unabhängig zu machen zu dem Versuch greift, den Staat selbst, d. h. den Staat in seiner Grundlage aufzuheben, praktisch durch Staatsumwälzung, die, wenn beabsichtet, ein Verbrechen ist, dem keines gleichkommt und von allen andern nur etwa Elternmord (parricidium) gleichgeachtet wird; theoretisch durch Doctrinen, die den Staat so viel möglich dem Ich gerecht und genehm machen möchten — ganz der Wahrheit entgegen; denn fürwahr der Staat ist nicht eingesetzt, dem Ich zu schmeicheln oder ihm zum Lohn, sondern eher zur Strafe: was er fordert, sind wir ihm schuldig, d. h. es ist eine Schuld, die wir dadurch büßen oder abtragen. Man kann sagen: die intelligible Ordnung der Dinge, von der der Mensch sich losgesagt, ist dieser dem Staat schuldig geworden. Die Allgemeinheit jedoch des Beifalls, den jene Doctrinen gefunden, und die Unwiderstehlichkeit, mit der sie sich verbreitet (denn eine Zahl für sie gelehriger Staatsmänner, wie die nächst vergangene Zeit sie herausgestellt, hätte niemand vermuthen können) nöthigt uns allein schon anzuerkennen, daß sie von etwas herkommen, das in jedem Menschen für sie spricht und in letzter Instanz nur jenes Princip seyn kann, das, nachdem es einmal sich gewollt, nun auch ganz sein selbst seyn will, und sich mächtiger als die Vernunft fühlend, sich auch eine Vernunft für sich erschafft. Es ist diese im Dienst des Ich stehende Vernunft,

welche erbaulichen Rednern der neuesten Zeit für die Vernunft selbst gilt und als Vorwand dient, alles Unheil, auch das politische, von der Vernunft herzuleiten, und zu verkündigen, daß es jetzt, d. h. nach ihnen, mit der Vernunft gar aus sey. Es ist diese, wie gesagt, im Dienst des Ich stehende Vernunft, die hier, wo nicht ein rein theoretisches, sondern ein praktisches Interesse vorwaltet, nur zugleich sophistisch seyn, und die folgerecht nur zur völligen Selbstherrlichkeit des Volks, d. h. der unterschiedlosen Massen, fortgehen kann, wo alsdann, weil ein Schein von Verfassung doch nicht zu vermeiden ist, das Volk beides, Oberhaupt und Unterthan, seyn muß, wie Kant erklärt, Oberhaupt als das vereinigte Volk selbst, Unterthan als vereinzelte Menge. Die Republik, welche Kant ungern — das sieht man wohl — aber den einmal angenommenen Grundsätzen gemäß als die einzige vernunft- also auch rechtmäßige Verfassung erkennen muß, kann demnach nur die demokratische seyn, von der er jedoch selbst sagt: sie sey die allerzusammengesetzteste, verwickeltste, d. h. wenn man mit der Sprache herauswill, widerspruchsvollste aller Verfassungen [1]: wie denn Kant überhaupt, was diese Fragen betrifft, von den Nachkommenden, Fichte und andern, sich gar sehr unterscheidet durch seinen großen praktischen Verstand und die Redlichkeit der Erwägung, Eigenschaften, von denen die Widersprüche, die seine Rechtslehre nicht immer vermeiden konnte, nur Folgen und Zeugnisse sind.

Wir haben als berechtigt und nothwendig anerkannt ein Streben des Menschen, den Druck des Staats zu überwinden. Aber diese Ueberwindung muß als innerliche verstanden werden. Trachtet, können wir mit Anwendung eines alten Wortes sagen, trachtet zuerst nach diesem innern Reich, so wird der unvermeidliche Druck auch der rechtmäßigen äußeren Ordnung für euch nicht mehr vorhanden seyn, noch werdet ihr „den Uebermuth der Aemter", den Hamlet als eine der Unerträglichkeiten anführt, die uns aus diesem Leben forttreiben könnten, sonderlich empfinden. Innerlich über den Staat hinaus seyn — das darf nicht

[1] Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, S. 198 (§. 47), verglichen mit S. 238 (§. 51).

bloß, das soll jeder, jeder selbst Beispiel der unabhängigen Gesinnung seyn, die, wenn Gesinnung des ganzen Volks geworden, mächtiger gegen Bedrückung schützt, als das gepriesene Idol einer Verfassung, die selbst im Lande ihres Ursprungs in manchem Betracht zur fable convenue geworden [1]. Beneidet England um eine Verfassung, die allein ihrem Ursprung — nicht durch Vertrag, sondern durch Zwang und Gewaltthat — einen Zusatz von Nichtvernunft, ja Unvernunft (im liberalen Sinne) verdankt, der ihr bis jetzt Dauer und Haltbarkeit versichert, beneidet England um diese Verfassung so wenig, als um seine zahlreichen, rohen Massen, oder die insulare Lage, die auf der einen Seite für seine Verfassung, wie einst für die von Kreta [2], manches zuläßt, was ihre Lage anderen Staaten unzuläßig macht, auf der andern Seite eine wenig gewissenhafte Regierung verleiten kann, sich gegen fremde Staaten durch Anzettelung oder Begünstigung von Aufständen, deren Werkzeuge nachher leicht im Stiche gelassen werden, in den Stand eines Kriegs zu versetzen, der nicht erwiedert werden kann, oder den wenigstens schwache Regierungen nicht zu erwiedern wissen. Laßt Euch dagegen ein unpolitisches Volk schelten, weil die meisten unter euch mehr verlangen regiert zu werden (wiewohl auch dieses ihnen oft nicht oder schlecht genug zu Theil wird) als zu regieren, weil ihr die Muße (σχολή), die Geist und Gemüth für andere Dinge frei läßt, für ein größeres Glück achtet, als ein jährlich wiederkehrendes, nur zu Parteiungen führendes politisches Gezänke, zu Parteiungen, deren Schlimmstes ist, daß durch sie auch der Unfähigste Namen und Bedeutung gewinnt; laßt politischen Geist euch absprechen, weil ihr, wie Aristoteles, für die erste vom Staat zu erfüllende Forderung die ansehet, daß den Besten Muße gegönnt sey, und nicht bloß die Herrschenden, sondern auch die ohne Antheil am Staat Lebenden, nicht in unwürdiger Lage sich befinden [3]. Endlich möge der Lehrer

[1] Gerade in England ist die Zeit nahe, wo sich die öffentlichen politischen Kämpfe nicht mehr um die Rechte geschlossener Stände, sondern um die Interessen und ehrgeizigen Plane einzelner bewegen werden.

[2] Vergl. Aristot. Polit. II, 10.

[3] Polit. II, 10: ὅπως οἱ βέλτιστοι δύνωνται σχολάζειν καὶ μηδεν

Alexander des Großen euch sagen: möglich, daß auch die, so nicht über Land und Meere gebieten, Schönes und Treffliches vollbringen [1].

Der Staat ist die der thatsächlichen Welt gegenüber selbst thatsächlich gewordene intelligible Ordnung. Er hat daher eine Wurzel in der Ewigkeit, und ist die bleibende, nie aufzuhebende, weiterhin auch nicht mehr zu erforschende Grundlage des ganzen menschheitlichen Lebens und aller ferneren Entwicklung, Vorbedingung, welche zu erhalten alles aufgeboten werden muß in der eigentlichen Politik, wie im Krieg, wo der Staat Zweck ist. Denn sofern Grundlage, ist er nicht Zweck, aber ewiger, d. h. nicht aufzuhebender noch in Frage zu stellender Ausgangspunkt zum höhern Ziel alles geistigen Lebens. Weil der Staat nicht Gegenstand, nur Voraussetzung alles Fortschritts, so ist er auch demgemäß zu behandeln; und wie viel besser stünde es, wenn diese Ansicht eine allgemeine wäre, der Fortschritt nicht im Staat gesucht würde [2]. Um so mehr wollen daher wir, was den Grund des Staats betrifft, den ganzen Ernst der Vernunft und die Nothwendigkeit der Sache walten lassen, damit nicht durch falsche Weichlichkeit in Ansehung der Principien die höhern Güter gefährdet werden, zu denen der Staat Vorbedingung

ἀσχημονεῖν μὴ μόνον ἄρχοντες ἀλλὰ μηδ' ἰδιωτεύοντες. Vergl. Polit. VII, 14. 15.

[1] Δυνατὸν καὶ μὴ ἄρχοντας γῆς καὶ θαλάττης πράττειν τὰ καλά. Eth. Nic. X, 8 (p. 187, 13 ss.).

Von dem Griechengeschlecht sagt Aristoteles, es sey ἐνθυμον καὶ διανοητικόν, darum frei geblieben — καὶ δυνάμενον ἄρχειν πάντων, μιᾶς τυγχάνον πολιτείας. Polit. VII, 7.

[2] Die Voraussetzung kann nicht wieder in Frage gestellt werden. Sie ist ein in unergründlicher Vergangenheit begrabenes Thatsächliche, und ist, wie selbst Kant sagt (a. a. O., S. 207), in praktischer Hinsicht unerforschlich. Es ist aber, Verderben anzurichten, nicht nöthig diese letzte Thatsache anzutasten. Verderblich genug ist schon der Vorsatz, im Staat alles Thatsächliche zu bekämpfen, zumal nicht abzusehen ist, wo dieses Bestreben still stehen und sich aufhalten lasse, während in dem Augenblick, wo es gelungen wäre, alles Empirische, Irrationelle auszuschließen, der Staat sich auflösen müßte, der eben nur in diesem Empirischen seinen Halt und seine Stärke hat. In der That sind auch alle, die auf diese abschüssige Fläche gerathen, nicht eher aufzuhalten, als bis selbst sittlich Gebotnes — Ehe, Eigenthum, Besitz — ausgestoßen wäre.

ist. Die fortschreitende Entwicklung wird auch ihm zu gut kommen, er nimmt an ihr Theil, aber ohne ihr Princip zu seyn[1]. Er selbst ist das Stabile (Abgethanes), das was in der Stille seyn soll, was nur Reform (nicht Revolution) zuläßt, wie die Natur, die wohl verschönert, aber nicht anders gemacht werden kann, als sie ist, die bleiben muß, solange diese Welt besteht. Sich unfühlbar machen, wie die Natur unfühlbar ist, dem Individuum Ruhe und Muße gewähren, ihm Mittel und Antrieb seyn zur Erreichung des höhern Ziels, das soll der Staat; darin allein liegt die Perfectibilität desselben. Die Aufgabe ist also: dem Individuum die größte mögliche Freiheit (Autarkie) zu verschaffen, — Freiheit, nämlich über den Staat hinaus und gleichsam jenseits des Staats, nicht aber rückwärts auf den Staat wirkende oder im Staat. Denn damit geschieht das gerade Gegentheil von dem, was geschehen sollte, wie unsere constitutionellen Einrichtungen zeigen, indem der Staat alles absorbirt, und anstatt dem Individuum Muße zu gewähren, es vielmehr zu allem herbeizieht, jeden für sich in Anspruch nimmt, jeden die Last des Staats tragen läßt, während die wahre Monarchie in denen, welchen der thätige Antheil am Staat gebührt, nicht bevorrechtete, sondern verpflichtete sieht, die andern aber nur die Vortheile genießen läßt.

Als bloß äußere, der thatsächlichen Welt gegenüber thatsächliche Gemeinschaft kann der Staat nicht Zweck seyn, wie eben deßhalb der vollkommenste Staat nicht Ziel der Geschichte ist. Es gibt so wenig einen vollkommenen Staat, als es (in dieser Linie) einen letzten Menschen gibt. Der vollkommenste Staat hat zwar seine Stelle in der Philosophie der Geschichte, aber bloß auf der negativen Seite[2]. Es

[1] Man befindet sich daher im Irrthum über die Ursachen der Revolution, wenn man glaubt, der Staat sey daran schuldig, während es doch mit dem zusammenhängt, was über ihn hinausliegt.

[2] S. oben S. 542. Hier — bei der negativen Seite — fragt bloß die Vernunft: Was enthält die Idee des Staats (der Gemeinschaft)? welche Möglichkeiten? welches Ziel? Die positive Seite ist die, welche die göttliche Providenz als das Wirkende in der Geschichte begreift.

gab eine Zeit, wo es natürlich und verzeihlich war, als Ziel der Geschichte ein Ideal zu denken und dieses im vollkommensten Staat, im Staat des vollendeten Rechts, zu suchen. Aber es ist überhaupt eine falsche Voraussetzung, daß es innerhalb dieser Welt einen Zustand gebe, der, wenn er das Ideal, nothwendig auch dauernd und ewig seyn müßte, während wir gesehen, daß diese Welt als ein bloßer Zustand nicht bleiben könne; die gegenwärtige Ordnung ist nicht Zweck, sie ist nur um aufgehoben zu werden; Zweck also nicht sie selbst, sondern die Ordnung, welche an ihre Stelle zu treten bestimmt ist. Selbst die „gemäßigte" Monarchie, wo der Staat sich nur als Grundlage weiß, ist, wenn auch die best mögliche Einrichtung, nicht das Ideal einer der Vernunft vollkommen entsprechenden Staatsverfassung [1]. Wenn man einen vollkommenen Staat in dieser Welt will, so ist das Ende (apokalyptische) Schwärmerei [2].

[1] Gemäßigt ist übrigens die Monarchie schon dadurch, daß es nur noch partielle Staaten gibt.

[2] Qualemcunque formam gubernationis animo finxeris, nunquam incommodis et periculis cavebis. Hugo Grotius de Jure B. et P. Lib. II.

Vierundzwanzigste Vorlesung.[1]

In Bezug auf die höhere Entwicklung also ist der Staat nur Unterlage, Hypothesis, Durchgangspunkt, und auch nur in diesem Sinne ist er in diesen Vorträgen berührt worden. Das Fortschreitende liegt in dem, was über den Staat hinausgeht. Das über ihn Hinausgehende aber ist das Individuum. Mit diesem, mit seinem innerlichen Verhältniß zum Gesetz haben wir es nun wieder zu thun. Denn so wohlthätig die von außen (vom Staat) verlangte Beobachtung des Gesetzes ist, wenn man bedenkt, wie die meisten Menschen eine so schwache Anhänglichkeit an die Pflicht haben, so wenig genügt sie; denn das Gesetz selbst geht aufs Innre, und weil der Staat gegen die Gesinnung gleichgültig ist, so ist die Prüfung wegen derselben um so mehr dem Individuum überlassen. Dem Staat ist niemand verfallen, aber dem Moralgesetz jeder unbedingt. Der Staat ist etwas, mit dem man sich abfindet, wogegen man sich ganz passiv verhalten kann, nicht ebenso das Sittengesetz. Der Staat, wie mächtig er sey, kann nur zur äußern d. h. ebenfalls thatsächlichen Gerechtigkeit führen; umgekehrt, wie unmächtig der Staat auch sey, ja wenn er sich ganz auflöste, jenes innre,

[1] Diese Vorlesung ist in der vorliegenden Gestalt im Nachlaß des Verfassers nicht vorhanden gewesen. Das ausgearbeitete Manuscript endet mit der gegen den Schluß der vorigen Vorlesung stehenden Anrede an das deutsche Volk. Von da bis zum Ende dieser Vorlesung aber sind die folgenden Ausführungen in einzelnen Conceptblättern vollständig vorhanden, so daß es nur der Aneinanderreihung derselben nach Maßgabe der vom Verfasser selbst hinterlassenen Andeutungen bedurfte, um die Vorlesung in ihrer gegenwärtigen Form herzustellen. D. H.

ins Herz geschriebene Gesetz bleibt und ist nur um so dringender. Das äußere (Staats-) Gesetz ist ja selbst nur die Folge jenes innren Zwangs, und kommt daher nicht mehr in Betracht, wenn von diesem die Rede ist.

Hier nun aber kommt es völlig zu Tag, worein das Ich gerathen ist, indem es sich Gott entzogen hat. Von Gott getrennt, ist es unter dem Gesetz gefangen, als einer von Gott unterschiedenen Macht [1]; über diese kann es weder hinaus, denn es ist ganz unter sie gebeugt, noch kann es sich derselben erwehren, denn das Gesetz ist in seinen Willen gleichsam eingewebt und eingestochen. Ebensowenig wird das Ich seiner selbst froh unter dem Gesetz. Unlust und Widerwillen gegen das Gesetz ist seine erste und natürliche Empfindung, eine um so natürlichere, je härter und unbarmherziger es ihm erscheint [2]. Denn als Allgemeines und Unpersönliches kann es nicht anders denn hart seyn, — als eine Vernunftmacht, die so wenig von Persönlichkeit weiß, daß sie um der Person willen kein Jota nachläßt, und selbst wenn ihrer Forderung völlig Genüge geschieht, keinen Dank dazu gibt (wenn auch alles gethan, doch unnütze Knechte). Auch das Gebotenseyn wäre dem Ich nicht so empfindlich, wenn es nur von einer Person ausginge, aber unter eine unpersönliche Macht niedergeworfen zu seyn, ist ihm unerträglich. Er, der sein selbst seyn will, soll sich dem Allgemeinen unterworfen sehen [3].

[1] Verkehrt ist es, sich das Moralgesetz gleich wieder als göttlich vorzustellen, oder gar Gott in das Naturrecht einmischen zu wollen. Gott ist durch das Gesetz vielmehr verborgen, und muß davon bleiben, damit das Gesetz Zuchtmeister sey. Wenn man alles der Religion unterordnen will, so gibt es gar keine rationelle Moral oder Rechtslehre mehr; es wäre eben, als wenn man die Vernunftwissenschaft überhaupt leugnen wollte. Wenn freilich Gott nicht wäre, so würde auch die Vernunft nicht seyn (die Vernunft keine Macht seyn). Daraus darf aber nicht gefolgert werden, daß das Sittengesetz bloß als göttliches Gesetz für uns Bedeutung habe (die Moral ganz auf die Theologie zurückzuführen sey).

[2] „Darum, daß ihm der Mensch nur feinder wird, je mehr es fordert, daß er keines kann", sagt Luther in der Vorrede zum Römerbrief.

[3] Auf dieser Unpersönlichkeit des Gesetzes beruht die Unvollkommenheit, die im Gesetz selbst ist, welche man aber zu leugnen versucht ist, wenn man es gleich als göttlich vorstellt. Als unpersönlich und allgemein ist das Gesetz 1) bloß für

Wird aber auch dieser Widerwillen bekämpft, der, wie schon angedeutet worden, noch mehr der Form gilt, als dem Inhalt (der Form, weil es ein Gebotenes ist, während das Ich schlechthin frei seyn will); oder gewinnt der Mensch sogar vermöge des Bessern in ihm (vermöge der intelligiblen, wenn gleich in die Potentialität gesetzten, Seite seines Wesens) Gefallen am Gesetz, so kommt es doch nicht zum Frieden [1]; ja gerade dann erkennt er, daß das Gesetz ihm zum Tode gereicht, indem er es nicht erfüllen kann, weil es ihm an der Gesinnung fehlt [2], die das Gesetz nicht zu geben vermag. Das Gesetz ist unvermögend ihm ein Herz zu geben, das ihm (dem Gesetze) „gleich" ist [3], im Gegentheil es steigert der Sünde Kraft, und anstatt die Ungleichheit zwischen ihm und dem Menschen aufzuheben, bewirkt es, daß diese immer stärker und auf alle Weise hervortritt, so sehr, daß zuletzt alles sittliche Handeln als verwerflich, das ganze Leben als brüchig erscheint. Die freiwilligen Tugenden verschönern und veredeln zwar das Leben, aber im Grunde bleibt immer der Ernst des Gesetzes, welcher es zu

die Gemeinheit besorgt, dem Individuum gibt es nichts. Es spricht zwar zum Individuum, aber die Absicht des Gesetzes geht nicht auf den Einzelnen, sondern auf das Geschlecht; 2) sagt es nicht, was zu thun, und ist also bloß negativ (was es im Grunde auch schon nach Punkt 1) ist); 3) hat die Moral insofern keinen Zweck, als, wenn ich auch alles erfüllt, doch nichts erreicht ist. — Das Gesetz ist daher auch nur ein Nebeneingekommenes (ὁ νόμος παρεισῆλθε, Röm. 5, 20), hat sein Ende in einem andern, und hört, wenn dieses da, in der Gestalt dieses unvollkommenen Gesetzes auf (τέλος τοῦ νόμου Χριστός, Röm. 10, 4). — Kant sieht die Unvollkommenheit des Gesetzes nicht ein und beraubt sich dadurch des wahren Wegs dahinzukommen, wohin er will. Es verläßt ihn hier sein kritischer Sinn.

[1] Man vergl. über den ungleichen Kampf des das Gute Wollenden mit der Uebermacht des Fleisches das 7. Kapitel des Römerbriefs.

[2] Moral in Kants Sinn aus bloßer Achtung gibt es nicht; dazu gehört, wie Luther sagt a. a. O., „ein freiwillig lustig Herz." Selbstachtung bewahrt uns vor Unglück, aber macht uns nicht glücklich. Dieß gesteht Kant selbst zu, indem er die Glückseligkeit als etwas Fremdes hinzukommen läßt.

[3] „Aber ein solch Herz gibt niemand, denn Gottes Geist, der macht den Menschen dem Gesetz gleich, daß er Lust zum Gesetz gewinnet von Herzen". Luther a. a. O.

keiner Freudigkeit der Existenz kommen läßt. Die Erfahrungen, welche das Ich im Kampfe mit dem Gesetze macht, sind vielmehr von der Art, daß es je länger je mehr den Druck des Gesetzes als einen ihm unüberwindlichen, d. h. als Fluch, empfindet, und so, völlig niedergebeugt, anfängt, das Nichts, den Unwerth seines ganzen Daseyns einzusehen [1].

Doch eben hier, wo der Zweck des Gesetzes, die Negation des Ich, schon so gut wie erreicht ist, tritt ein Wendepunkt ein. Für das Ich nämlich ist die Möglichkeit da, nicht zwar sich aufzuheben in seinem außergöttlichen und unheilvollen Zustande, aber doch sich als Wirkendes aufzugeben, sich in sich selbst zurückzuziehen, sich seiner Selbstheit zu begeben. Indem es dieses thut, hat es keine andere Absicht, als der Unseligkeit des Handelns sich zu entziehen, vor dem Drängen des Gesetzes ins beschauliche Leben sich zu flüchten; wozu es insoweit vom Gewissen selbst sollicitirt wird, als das Gewissen (der potentielle Gott) es ist, das ihn vom sich selbst Wollen abzieht. Mit diesem Schritt aus dem thätigen ins contemplative Leben, tritt es aber zugleich auf Gottes Seite hinüber: ohne von Gott zu wissen, sucht es ein göttliches Leben in dieser ungöttlichen Welt, und weil dieses Suchen im Aufgeben der Selbstheit geschieht, durch die es sich von Gott geschieden hat, gelangt es dazu, mit dem Göttlichen selbst sich wieder zu berühren. Der Geist nämlich, der sich in sich selbst zurückzieht, gibt der Seele Raum, die Seele aber ist ihrer Natur nach das was Gott berühren kann. Es ist das eigentliche θεῖον in seiner Natur [2], das hier hervortritt, was aber nicht in der Gattung, sondern nur im Individuum geschieht [3]. Jene Möglichkeit des Geistes, sich in sich selbst

[1] Man vergleiche die Stellen über menschliches Elend bei den griechischen Dichtern, Iliad. XVII, 446. Odyss. XVIII, 130. Oed. Col. v. 1225: μὴ φῦναι τὸν ἅπαντα νικᾷ λόγον (nicht geboren, das Beste).

[2] Τὸ βέλτιστον ἐν ψυχῇ. De Rep. VII, 532 C.

[3] Die Gattung oder das Geschlecht hat nur ein indirektes Verhältniß zu Gott, nämlich eben im Gesetz, worin ihm Gott potentiell, d. h. eingeschlossen ist, nur das Individuum hat ein direktes Verhältniß zu Gott, kann ihn suchen und ihn, wenn er sich offenbart, aufnehmen.

zurückzuziehen, erweist sich als die in ihm liegende Potenz des sich Zurückwendens zu Gott, die also jenes Wirkende, indem es sich von Gott abgewendet, in sich behalten hat; es ist a°'s Wesen, das hervortritt, nachdem das Zufällige in ihm (das von Gott Abtrünnige) gebrochen und zur Nichtigkeit gebracht ist. Das Eingehen des Ich ins contemplative Leben wird also zu einem Wiederfinden (ihm wieder Objektivwerden) Gottes, freilich, wie wir sehen werden, Gottes nur als Idee.

Dieses Wiederfinden Gottes aber hat verschiedene Stufen, welche als ebenso viele Stationen der Wiederkehr zu Gott anzusehen sind. Die erste ist die, in welcher das Ich den Act der Selbstvergessenheit, der Abnegation seiner selbst zu vollziehen sucht; sie stellt sich dar in jener mystischen Frömmigkeit, deren Sinn wir am schärfsten bei Fenelon ausgedrückt finden [1], und welche darin besteht, daß der Mensch sich selbst und alles andre mit ihm zusammenhängende bloß zufällige Seyn möglichst zu vernichtigen (nicht: zu vernichten) sucht. Die zweite Stufe ist die Kunst, durch welche sich das Ich dem Göttlichen ähnlich macht (ὁμοίωσις), göttliche Persönlichkeit hervorzubringen, und so zu dieser selbst durchzudringen sucht, die Kunst, die das Entzückende schafft, wenn der Geist Seele wird (in völlig selbstloser Production), — was nur den Künstlern höchster Art geschieht, nicht daß sie es wüßten oder

[1] Fenelon in seiner Demonstration de l'Existence de Dieu drückt jenes Aufgeben der Selbstheit mit nous désapproprier notre volonté aus (dem Eigenthum unseres Willens entsagen), und schildert diese mystische Frömmigkeit mit den Worten: „Nous avons rien à nous que notre volonté, tout le reste n'est pas à vous. La maladie enlève la santé et la vie: les richesses — les talens de l'esprit dependent du corps. L'unique chose, qui est veritablement à vous, c'est votre volonté. Aussi est-ce elle, dont Dieu est jaloux. Car il nous l'a donnée non afin que nous la gardions et que nous en demeurions propriétaires; mais afin que nous la lui rendions toute entière, telle que nous l'avons reçue et sans en rien rétenir. Quiconque reserve le moindre désir ou la moindre repugnance en propriété, fait un larcin à Dieu. — Combien d'ames propriétaires d'elles-mêmes? — Fenélon nennt sogar jene Selbstentsagung (Selbstenteignung) entière indifférence même pour le salut.

verständen, sondern durch wahre Bestimmung ihrer Natur[1]. Der Kunst reiht sich als dritte Stufe die contemplative Wissenschaft an. In ihr erhebt sich das Ich über das praktische und das bloß natürliche (dianoëtische) Wissen[2], und berührt das um seiner selbst willen Seyende *αὐτῇ τῇ ψυχῇ, αὐτῷ τῷ νῷ*[3]. Der Geist, der sich in sich selbst zurückzieht, das Praktische aufgibt, gelangt hier zur reinen *θέα*, wo er unmittelbar das Intelligible berührt, und also der *νοῦς* zu dem rein Intelligiblen dasselbe Verhältniß hat, wie die Sinne zum Sinnlichen (*τὸ νοεῖν ὥσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι*)[4]. Indem der Geist sich potentiell zu machen sucht, so verhält er sich zwar infofern leidend, damit aber sich selbst besitzend, und kommt wieder zu dem Gott schauenden (theoretischen) Leben, das dem a° anfangs bestimmt war und das nun der Geist nach Zurücklegung seines ganzen Wegs als höchstes Ziel ansieht.

Dieses also ist es, was das Ich, das der Unseligkeit zu entkommen und sich in seiner Welt selig zu machen sucht, erreichen kann[5]; es scheint auch wirklich sein Genüge zu haben in dem durch die Contemplation erlangten Gut; denn es hat Gott, von dem es sich praktisch losgesagt hat, nun wieder in der Erkenntniß, und in ihm ein Ideal,

[1] Darüber, daß der Kunst ihre Stelle in der rationalen Philosophie anzuweisen, vergl. Arist. Ethic. Nicom. VI, 4.

[2] Hier erscheint der Nus auf seiner höchsten Stufe als der Wissenschaft erweckende, frei hervorbringende; vergl. oben S. 455. Zu bemerken ist, daß die rationale Philosophie als contemplative Wissenschaft hier selbst als Moment der Entwicklung eintritt.

[3] S. die Anm. S. 316 und S. 356. Es ist der *νοῦς*, der in der höchsten Wissenschaft die Seele wieder befreit, aus der Potenz, worin er sie gesetzt, erhebt und mit der befreiten (*αὐτῇ τῇ ψυχῇ*) das Ewige erkennt.

[4] De Anima III, 4.

[5] Wie uns hier Kunst und Wissenschaft Stufen von Seligkeit sind (jedoch wie wir sehen werden nur negativer), so sind dem Griechen die Poesie (Homer) und die bildenden Künste (Phidias) gegenüber von dem gesetzlichen Staat und der gesetzlichen Religion befreiend. — Was uns das Eingehen des Geistes in die Seele, ist dem Aristoteles das *ἀθανατίζειν*: Eth. Nicom. X, 7; vergl. übrigens das ganze 7. Kapitel, in welchem das beschauliche Leben als das göttlichste beschrieben wird. Ebenso ist zu bemerken die Stelle bei Platon, Theaet. 176 A: *διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε (ἀπὸ τῆς θνητῆς φύσεως) ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα· φυγὴ δὲ ὁμοίωσις τῷ θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν.* Vgl. Phileb. 62.

durch das es sich über sich selbst erhebt, von sich los wird. Allein nur ein ideelles Verhältniß hat es zu diesem Gott; es kann auch kein andres zu ihm haben. Denn die contemplative Wissenschaft führt nur zu dem Gott, der Ende, daher nicht der wirkliche ist, nur zu dem, was seinem Wesen nach Gott ist, nicht zu dem actuellen [1]. Bei diesem

[1] Hier ist zugleich geschichtlich der Punkt, bis zu welchem die alte Philosophie gekommen ist, nämlich bis zu Gott als Finalursache, bis zu A° im reinen Selbstseyn. Es ist früher schon unterschieden worden zwischen dem das „Seyende seyn" und dem „Selbstseyn Gottes". Durch Ausscheidung vom Seyenden wird A° in der rationalen Philosophie in das reine Selbstseyn gesetzt. In dieser Absonderung ist er, wie ihn Aristoteles hat, als bloßes ἑαυτοῦ ἔχον, als der stehen bleibende, ewig sich gleiche, passive, αἴτιον τέλικον, οὐ ποιητικόν, oder wie es in der Nikom. Ethik. X, 8 heißt: τοῦ πράττειν ἀφαιρούμενος, ἔτι δε μᾶλλον τοῦ ποιεῖν, er ist der, welcher alles bewegt, jedoch nur als Ziel, so daß er sich selbst nicht bewegt (ὁ πάντα κινῶν ὡς τέλος, αὐτὸς ἀκίνητος), als nach außen unwirksam, denkt und schaut er nur immer sich selbst, ist νοήσεως νόησις, was freilich von dem Denken über das Denken, wofür es sich so oft anführen lassen mußte, etwas höchst Verschiedenes ist. Gott ist — dieß will der Ausdruck eigentlich sagen — nur unendlicher, d. h. sich immer wieder (keinen begrenzenden Gegenstand außer sich) denkender Actus des Denkens. Vergl. Ethic. Eudem. VII, 12: οὐ γὰρ οὕτω ὁ θεὸς εὖ ἔχει, ἀλλὰ βέλτιον ἢ ὥστε ἄλλο τι νοεῖν παρ' αὐτόν. Welche Schwierigkeiten übrigens doch dem Aristoteles die nähere Bestimmung dieses Selbstschauens Gottes macht, sieht man Magna Moral. II, 15. Die gleiche Schwierigkeit ist fühlbar Ethic. Nicom. VII, 14 (Ethic. eudem. VI, 14)

Gott ist also hier, wie es die deutsche Philosophie ausgedrückt hat, das seyende, bleibende, nicht mehr von sich wegkönnende Subjekt-Objekt. Die in der Philosophie überall nur Willkür sehen, wissen nicht, wie übrigens ganz verschiedenen Individuen in ganz verschiedenen Zeiten unter völlig verschiedenen Formen doch wieder dieselben Begriffe entstanden sind, die so ihre Nothwendigkeit erweisen; denn die, welche jene Philosophie gefunden, in der Gott als Subjekt-Objekt stehen bleibt, wußten damals weniger, als man ihnen vielleicht zugetraut, von Aristoteles. Wenn letzterem Gott nur das Ende und ἄπρακτος τὰς ἔξω πράξεις, so ist ihm Gott doch nicht mehr, als wenn er bloßer Begriff wäre. Auch wenn Aristoteles dieses Letzte als existirendes hat, ist es als existirte es nicht, da es nichts thun kann, mit ihm nichts anzufangen ist. Unbegreiflich könnte man finden, wie man das Negative dieser Bestimmung bei Aristoteles ebensowohl, als in der neuern Philosophie übersehen. Als das zwar sich selbst Habende, aber auch nicht von sich weg Könnende ist es nur seinem Wesen nach, nur ideeller Geist, aber es ist ein Mißbrauch, hier von absolutem Geist zu reden.

Wenn Gott in seinem Selbstseyn bei Aristoteles das sich selbst Habende (ἔχον

bloß ideellen Gott vermöchte das Ich sich etwa dann zu beruhigen, wenn es beim beschaulichen Leben bleiben könnte. Aber eben dieß ist unmöglich. Das Aufgeben des Handelns läßt sich nicht durchsetzen; es muß gehandelt werden. Sobald aber das thätige Leben wieder eintritt, die Wirklichkeit ihr Recht wieder geltend macht, reicht auch der ideelle (passive) Gott nicht mehr zu, und die vorige Verzweiflung kehrt zurück. Denn der Zwiespalt ist nicht aufgehoben. Demnach fragt es sich, was dem Ich noch weiter möglich ist und wohin es sich wenden wird.

Inzwischen aber ist hier, wenn gleich nicht das Ende der ganzen Entwicklung, so doch das Ziel dieser Wissenschaft, der bloßen Vernunftwissenschaft, bereits erreicht, und wir müssen nun zuerst bei diesem verweilen, ehe wir zu jenem fortgehen.

Die Aufgabe der Vernunftwissenschaft war, das Princip (A°) in seinem für-sich-Seyn und frei vom Seyenden, es als Princip zu haben, d. h. als letzten und höchsten Gegenstand (τὸ μάλιστα ἐπιστητόν). Dieses ist nun erreicht. Denn es kam nur darauf an, daß sich das Ich als Nicht-Princip erklärte, unter Gott (welchen es allerdings zugleich wieder erkennen mußte) sich unterordnete. Sobald dieses geschah, blieb eben damit A° als das eigentliche, einzige und wahre Princip stehen, und zwar in völliger Abgeschiedenheit; denn in diese war es schon gesetzt worden, als das Ich sich aufgerichtet hatte und Anfang einer außergöttlichen,

ἑαυτοῦ) ist, so ist er dem Platon in dieser Absonderung das um seiner selbst willen Begehrenswerthe, wobei man Platon Unrecht thut, wenn man meint, er spreche bloß von der Idee des Guten. Es ist ihm vielmehr τὸ ἀγαθὸν das Gute selbst (dieß liegt deutlich in dem ἐπέκεινα τῆς οὐσίας [Rep. VI, 509B] und erhellt aus dem Erstaunen des Mitunterredners) — freilich in der Idee, nur als Gedanke, aber doch das Gute selbst, wie es von Gott am Ende der rationalen Philosophie zu sagen. Man vergl. Rep. VII. 518 C, sowie vorher 517B: ἐν τῷ γνωστῷ (nicht ἐν τῷ νοητῷ) τελευτέα ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁρᾶσθαι. Daß Platon auch von der Idee des Guten spricht, ist natürlich (z. B. Rep. VI, 505A), aber τὸ ἀγαθόν (αὐτὸ τὸ ἀγαθόν) heißt ihm nur ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ in Bezug auf die einzelnen ἀγαθά als μετέχοντα τοῦ ἀγαθοῦ (s. Aristot. Eth. Eudem. vor dem fünften Kapitel), oder die ἰδέα ist ihm nur ὁ τοῦ ἀγαθοῦ ἔκγονος (VI, 508B), wie aus dem ganzen Zusammenhang erhellt.

d. h. Gott ausschließenden Welt geworden war [1]. Ebenso aber wie das selbstische Princip dem höhern und allein wahren weicht, weicht nun auch die bisher allein geltende Wissenschaft einer zweiten, der, von welcher wir früher [2] sagten, sie sey die, um deren willen das Princip gesucht werde, die eigentlich gewollte. Die erste erscheint nun in Wirklichkeit als das was sie ist, als die auf das Princip (zu) gehende Philosophie. Als solche ist sie nun zwar nicht die letzte und höchste, aber sie bleibt die allgemeine (universelle) Wissenschaft, die Wissenschaft aller Wissenschaften [3], da sie, wie für alle besondern Wissenschaften, so auch für die höchste das Objekt sucht. Denn, wie Sie sich erinnern, entstand die erste Wissenschaft (ἡ πρώτη ἐπιστήμη) dadurch, daß wir die bloß möglichen Principe in Wirkung treten ließen. Mit diesem Hervortreten wurden sie Ursachen eines getheilten, wie sie selbst abgestuften Seyns, einer Folge von Gegenständen, deren jeder Objekt einer Wissenschaft werden kann. Demnach war mit dieser Folge eine Reihe von besondern Wissenschaften gegeben, welche von dieser einen, darum mit Recht Wissenschaft der Wissenschaften genannten, sich herschreiben. Auf dieselbe Weise aber ist sie auch Urheberin derjenigen Wissenschaft, die vom Princip ausgeht und von diesem alles andre ableitet, und die als mit diesem höchsten Gegenstand, der am Ende der ersten Wissenschaft als Aufgabe stehen bleibt, beschäftigt, selbst nun auch eine besondere Wissenschaft ist, nicht die Wissenschaft, sondern eine wie alle andern. Hätte die Philosophie keinen besondern Gegenstand, so könnte sie nicht selbst eine Wissenschaft, sondern nur die Wissenschaft, d. h. die universelle seyn. Dieser besondere Gegenstand kann nur der seyn, für den sich keine andre Wissenschaft findet, der also entweder von aller Wissenschaft ausgeschlossen oder der ihr (der Philosophie) eigene, ihr insbesondere zukommende Gegenstand seyn muß, und welcher als der zuletzt gefundene der höchste und der am meisten wissenswerthe ist; denn gegen diesen hat sie alle vorausgegangene für nichts, als für sie nicht seyende geachtet.

[1] S. den Schluß der zwanzigsten Vorlesung.
[2] S. S. 367.
[3] Vgl. S. 368.

Sofern daher die erste Wissenschaft der zweiten, der Philosophie als besonderer Wissenschaft, ihren Gegenstand erst ermöglicht, selbst jedoch auch Philosophie ist, haben diejenigen Recht, welche sagen, man könne den Gegenstand der Philosophie nur wissen durch Philosophie selbst. Sobald aber die erste Philosophie das Princip ermöglicht oder erzeugt hat, hat sie ihr Ende erreicht; denn sie kann das Princip nur erzeugen, nicht auch realisiren; daher sie auch die negative Philosophie zu nennen, indem sie, so wichtig, ja unentbehrlich sie ist, doch in Beziehung auf das allein Wissenswerthe und das aus ihm Abzuleitende nichts weiß; denn sie setzt das Princip nur durch Ausscheidung, also negativ, sie hat es zwar als das allein Wirkliche, aber nur im Begriff, als bloße Idee. Da sie als das Princip suchend, erst die Möglichkeit einer Philosophie untersucht, ist sie die kritische, die Aufgabe Kants.

Die rationale oder, wie wir sie nun auch nennen, negative Philosophie habe, sagten wir, das Princip eben nur ermöglicht. Denn zuerst war es im reinen Denken gefunden worden, sodann ging die Absicht dahin es der Potentialität zu entreißen. Nachdem dieses geschehen, ist das so erzeugte Princip eben auch nur das im Denken gefundene; es hat sich hierin (was die Existenz betrifft) gegen den Standpunkt des reinen Denkens nichts geändert. Wohl aber hat sich die Natur des Princips durch den Proceß der Vernunftwissenschaft erwiesen oder bestätigt, nämlich als die natura necessaria, als das was essentiâ Actus ist (*οὗ ἡ οὐσία ἐνέργεια*). Gott ist jetzt außer der absoluten Idee, in welcher er wie verloren war, und in seiner Idee, aber darum doch nur Idee, bloß im Begriff, nicht im actuellen Seyn [1]. Denn alles ist in dieser Wissenschaft in die Vernunft eingeschlossen, und so auch Gott, obwohl er nun als der begriffen, der an sich in

In der absoluten Idee ist nicht bloß das Seyende, sondern auch das, was das Seyende ist, gehört dort mit zur Potenz; die Substanz im höchsten Sinn, die, weil sie in nichts andres übergehen kann (denn es ist in ihr nichts von bloßem Vermögen), als die reine Wirklichkeit stehen bleibt, tritt dennoch aus der Indifferenz nur als letzte Möglichkeit hervor.

die Vernunft, d. h. in die ewigen Ideen, nicht eingeschlossen ist. Und wenn auch, wie Kant sagt, jeder Existentialsatz ein synthetischer ist, d. h. ein solcher, durch welchen ich über den Begriff hinausgehe [1], so findet dieß doch auf das reine (von allem Allgemeinen befreite) Daß, wie es am Ende der Vernunftwissenschaft als Letztes stehen bleibt, keine Anwendung, denn das reine, abstracte Daß ist kein synthetischer Satz.

Wird nun aber das, was essentiâ Actus ist, auch aus seinem Begriff gesetzt, so daß es nicht bloß das essentiâ oder naturâ, sondern das actu Actus Seyende ist, dann ist das Princip nicht mehr in dem Sinne als Princip gesetzt, wie wir es für das Ziel der rationalen Wissenschaft verlangt haben, wo wir es nur vom Seyenden frei haben wollten, wo es als Resultat gesucht wurde, und wobei es nur um das (abstracte) Princip zu thun war, vielmehr ist es dann wirklich als Princip gesetzt, nämlich als Anfang, als Anfang der Wissenschaft, die das, was das Seyende Ist, das Seyende selbst (*αὐτὸ τὸ ὄν*) zum Princip hat, d. h. zu dem, von welchem sie alles andre ableitet [2]: wir bezeichneten sie bisher als diejenige, um deren willen das Princip (mittelst der ersten Wissenschaft) gesucht wurde, und nennen sie jetzt im Gegensatz von der ersten, der negativen, die positive Philosophie. Denn negativ ist jene, weil es ihr nur um die Möglichkeit (das Was) zu thun ist, weil sie alles erkennt, wie es unabhängig von aller Existenz in reinen Gedanken ist; zwar werden in ihr existirende Dinge deducirt (sonst wäre sie nicht Vernunft-, d. h. aprioriſche Wissenschaft, denn das a priori ist dieß nicht ohne ein a posteriori), aber es wird in ihr darum nicht deducirt, daß die Dinge existiren [3]; negativ ist jene, weil sie auch das Letzte, das an sich Actus (daher gegenüber von den existirenden Dingen überexistirend) ist, nur im Begriff hat. Positiv dagegen ist diese; denn sie geht von der Existenz aus, von der

[1] Kritik d. prakt. Vern., Hartensteinsche Ausgabe IV, S. 262.

[2] S. S. 361 ff.

[3] Durch den Idealismus erklärt sich nicht die Wirklichkeit, sondern die Art der Wirklichkeit. Man vergl. hiezu S. 376.

Existenz d. h. dem actu Actus-Seyn des in der ersten Wissenschaft als nothwendig existirend im Begriff (als naturâ Actus seyend) Gefundenen. Dieses hat sie zuerst nur als reines Daß (Ἐν τι), von welchem zum Begriff, dem Was (dem Seyenden) fortgegangen wird, um das so Existirende bis an den Punkt zu führen, wo es sich als wirklichen (existenten) Herrn des Seyns (der Welt), als persönlichen, wirklichen Gott erweist, womit zugleich auch alles andere Seyn, als von jenem ersten Daß abgeleitet, in seiner Existenz erklärt, und also ein positives, d. h. die Wirklichkeit erklärendes System hergestellt wird.

Da sich uns hier der Unterschied jener schon im Anfang dieser philosophischen Entwicklung in Aussicht gestellten zwei Wissenschaften als Gegensatz der negativen und positiven Philosophie gezeigt hat, so wäre eigentlich hier der Ort, diesen Gegensatz vollständig zu erörtern. Weil jedoch diese Erörterung eine umfangreiche ist (die ganze Geschichte der Philosophie zeigt einen Kampf der negativen und positiven Philosophie) und eine eigene Reihe von Vorlesungen bildet, so beschränke ich mich hier nur noch auf folgende kurze Bemerkung. Die erste Wissenschaft war in ihrem Ende auf etwas gekommen, das sich mit ihrer Methode nicht mehr erkennbar machen ließ; sie hatte sich damit erschöpft, und überliefert, was ihr als Unerkanntes und für sie Unerkennbares zuletzt stehen bleibt, als Aufgabe der zweiten Wissenschaft, was aber für diese nur eine äußere, nicht eine innere Abhängigkeit begründet. Letzteres wäre nur dann der Fall, wenn die negative Philosophie der positiven ihren Gegenstand als einen schon erkannten überlieferte. Die positive Philosophie könnte möglicherweise rein für sich anfangen, mit dem bloßen Ausspruch: „Ich will das, was über dem Seyn ist", und wir werden sehen, wie der wirkliche Uebergang in sie in der That durch ein solches Wollen geschieht. Ist aber gleich die positive Philosophie eine von der negativen abgesetzte und andere, so ist demungeachtet der Zusammenhang, ja die Einheit beider zu behaupten. Die Philosophie ist doch nur Eine, nämlich die Philosophie, die sowohl ihren Gegenstand sucht, als ihren Gegenstand hat und ihn zur Erkenntniß bringt. Die positive ist es, die auch in der negativen eigentlich ist, nur noch nicht als wirkliche,

sondern erst als sich suchende: — wie dieß diese ganze nun zu Ende gekommene Entwicklung gezeigt hat.

Wenn das Princip zum Anfang gemacht wird, zum Anfang einer andern Wissenschaft, die nicht mehr Vernunftwissenschaft ist (denn diese konnte nichts mehr mit ihm anfangen), so hört dasselbe auch auf bloße Idee oder in der Idee zu seyn: es wird aus seinem Begriff gesetzt, aus der Vernunft, in der es eingeschlossen war, befreit, aus der Idee ausgestoßen. Zugleich geschieht eine Umkehrung des bisherigen Verhältnisses zwischen dem was das Seyende ist (A°) und dem Seyenden (— A + A ± A). Denn da jenes Anfang (prius) wird, kann dieses, übrigens nicht von ihm zu Trennende, nicht mehr ihm vorausgehen, es muß ihm also nachfolgen, und das erste Problem wird seyn, zu zeigen, wie Letzteres möglich ist. Indeß sind wir noch nicht so weit. Denn es bleibt uns jetzt vor allem die Hauptfrage zu beantworten: von wem jene Ausstoßung A°'s aus der Vernunft und die damit zusammenhangende Umkehrung — worin der Uebergang zur positiven Philosophie besteht — ausgeht. Hier ist nun zu sagen, daß sie nicht vom Denken ausgehen kann. Das, was zur zweiten Wissenschaft forttreibt, liegt zwar im letzten Begriff der ersten; denn mit dem reinen Daß, dem Letzten der rationalen Philosophie, ist nichts anzufangen: damit es zur Wissenschaft werde, muß das Allgemeine, das Was hinzukommen, das jetzt nur Consequens, nicht mehr Antecedens seyn kann. Die Vernunftwissenschaft führt also wirklich über sich hinaus und treibt zur Umkehr; diese selbst aber kann doch nicht vom Denken ausgehen. Dazu bedarf es vielmehr eines praktischen Antriebs; im Denken aber ist nichts Praktisches, der Begriff ist nur contemplativ, und hat es nur mit dem Nothwendigen zu thun, während es sich hier um etwas außer der Nothwendigkeit Liegendes, um etwas Gewolltes handelt. Ein Wille muß es seyn, von dem die Ausstoßung A°'s aus der Vernunft, diese letzte Krisis der Vernunftwissenschaft, ausgeht, ein Wille, der mit innrer Nothwendigkeit verlangt, daß Gott nicht bloße Idee sey. Wir sprechen von einer letzten Krisis der Vernunftwissenschaft: die erste nämlich war die, daß das Ich aus der Idee ausgestoßen wurde, womit

zwar der Charakter der Vernunftwissenschaft sich änderte, sie selbst aber blieb [1]; die große, letzte und eigentliche Krisis besteht nun darin, daß Gott, das zuletzt Gefundene, aus der Idee ausgestoßen, die Vernunftwissenschaft selbst damit verlassen (verworfen) wird. Die negative Philosophie geht somit auf die Zerstörung der Idee (wie Kants Kritik eigentlich auf Demüthigung der Vernunft) oder auf das Resultat, daß das wahrhaft Seyende erst das ist, was außer der Idee, nicht die Idee ist, sondern mehr ist als die Idee, κρεῖττον τοῦ λόγου [2].

Welches aber der Wille ist, der das Signal zur Umkehrung und damit zur positiven Philosophie gibt, kann nicht zweifelhaft seyn. Es ist das Ich, welches wir verlassen haben in dem Moment, wo es dem beschaulichen Leben Abschied geben muß und die letzte Verzweiflung sich seiner bemächtigt; denn es ist ihm doch nicht geholfen, wiewohl es durch die noetische Erkenntniß bis zu A° durchgedrungen; noch ist es nicht befreit von der Eitelkeit des Daseyns, die es sich zugezogen, und die es jetzt, nachdem es die Erkenntniß Gottes wieder geschmeckt hatte, nur um so tiefer empfinden muß. Denn nun erkennt es erst die Kluft, welche zwischen ihm und Gott, erkennt, wie allem sittlichen Handeln der Abfall von Gott, das außer-Gott-Seyn zu Grunde liegt und es zweifelhaft macht, so daß keine Ruhe und kein Friede, ehe dieser Bruch versöhnt ist, und ihm mit keiner Seligkeit geholfen, als mit der, welche ihn zugleich erlöst. Darum verlangt es nun nach Gott selbst. Ihn, Ihn will es haben, den Gott, der handelt, bei dem eine Vorsehung ist, der als ein selbst thatsächlicher dem Thatsächlichen des Abfalls entgegentreten kann, kurz der der **Herr** des Seyns ist (nicht transmundan nur, wie es der Gott als Finalursache ist, sondern supramundan). In diesem sieht es allein das wirklich höchste Gut. Schon der Sinn des contemplativen Lebens war kein andrer, als über das Allgemeine zur Persönlichkeit durchzudringen. Denn Person sucht Person. Mittelst der Contemplation jedoch konnte das Ich im besten Falle nur

[1] S. oben S. 421.

[2] Aristoteles Eth. Eudem. VII, 14: λόγου δ' ἀρχὴ οὐ λόγος, ἀλλά τι κρεῖττον.

die Idee wieder finden, und also auch nur den Gott, der in der Idee, der in die Vernunft eingeschlossen, in welcher er sich nicht bewegen kann, nicht aber den, der außer und über der Vernunft ist, dem also möglich, was der Vernunft unmöglich, der dem Gesetz gleich, d. h. von ihm frei machen kann. Diesen will es nun; zwar kann das Ich sich nicht selbst den Beruf zuschreiben ihn zu gewinnen, Gott muß mit seiner Hülfe entgegenkommen [1], aber es kann ihn wollen, und hoffen, durch ihn einer Seligkeit theilhaftig zu werden, die, da weder das sittliche Handeln noch das beschauliche Leben die Kluft aufzuheben vermochte, keine verdiente, also auch keine proportionirte, wie Kant will, sondern nur eine unverdiente, eben darum incalculable, überschwängliche seyn kann. Bei Kant, der auch über das Gesetz hinaus will, ist es nicht das Ich, sondern bloß die Philosophie und die Proportion, die über das Gesetz hinaus verlangt, nach einer also verdienten Glückseligkeit, die nicht in der Einheit mit Gott besteht, sondern etwas relativ Aeußres ist und eigentlich bloß sinnliche [2]. Ich verlange aber vielmehr eine Seligkeit, worin ich aller Eigenheit, also auch der Sittlichkeit als eigner enthoben werde; die erwartete Seligkeit würde mir getrübt, wenn ich sie noch als (wenigstens mittelbares) Erzeugniß meines Thuns betrachten müßte [3]. Wenn immer nur proportionirte Seligkeit, so wäre dieß ein Grund ewiger Unzufriedenheit, und es wird also doch nichts andres bleiben und kein philosophisch sich dünkender Hochmuth uns abhalten, dankbar anzunehmen, daß unverdient und aus Gnaden uns zu Theil werde, was wir anders nie erlangen können [4].

[1] „Und dieses Elends Ende hoffe nicht zu sehn,
Bevor der Götter Einer abzulösen dich erscheint"
(πρὶν ἂν θεῶν τις διάδοχος τῶν σῶν πόνων φανῇ) sagt Hermes zu Prometheus. v. 1006. 1007.

[2] S. Kritik d. pract. Vern. Hartensteinsche Ausg. IV, S. 234 unten.

[3] Nach Kant a. a. O., S. 229, ist Glückseligkeit nur das zweite Element des höchsten Guts, was richtig ist, wenn das zweite das höhere. Nicht als Lohn der Sittlichkeit, sondern als das Höhere wird sie gesucht, jene befriedigt nicht.

[4] Die negative Philosophie sagt uns wohl auch, worin die Seligkeit liegt, aber sie hilft uns nicht dazu.

Das Verlangen nach dem wirklichen Gott und nach Erlösung durch ihn ist, wie Sie sehen, nichts anderes, als das lautwerdende Bedürfniß der — Religion. Mit diesem endet die von dem Ich verfolgte Bahn. Zu der Freudigkeit des Daseyns, die es auf den eignen Wegen nicht gefunden, hofft es zu gelangen, wenn es den Gott in der Wirklichkeit hat und mit diesem vereinigt (versöhnt) wird, d. h. durch die Religion. Ohne einen activen Gott (der nicht nur Objekt der Contemplation ist) kann es keine Religion geben — denn diese setzt ein wirkliches, reales Verhältniß des Menschen zu Gott voraus — sowie auch keine Geschichte, in der Gott Vorsehung ist [1]. Daher es innerhalb der Vernunftwissenschaft keine Religion, also überhaupt keine Vernunftreligion gibt [2]. Am Ende der negativen Philosophie habe ich nur mögliche Religion, nicht wirkliche, nur Religion „innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft". Sieht man im Ende der Vernunftwissenschaft Vernunftreligion, so liegt hierin eine Täuschung. Die Vernunft führt nicht zur Religion, wie denn auch Kants theoretisches Resultat ist, daß es keine Vernunftreligion gibt. Daß man von Gott nichts wisse, ist das Resultat des ächten, jedes sich selbst verstehenden Rationalismus. Mit dem Uebertritt in die positive Philosophie kommen wir erst in das Gebiet der Religion und der Religionen, und können auch jetzt erst erwarten, daß uns die philosophische Religion entsteht, um welche es bei dieser ganzen Darstellung zu thun ist, d. h. die Religion, welche

Mit der Vernunftwissenschaft ist eine Philosophie der wirklichen Geschichte unmöglich, obgleich wir zugegeben haben, daß auch die Philosophie der Geschichte ihre negative Seite hat; s. oben S. 542.

[1] Man wird nicht einwenden, daß wir ja doch nach dem Vorhergehenden die Religion selbst als ein Moment der Vernunftwissenschaft setzten; allerdings, aber keiner von denen, welche eine Vernunftreligion wollen, wird jene ganz ins Subjekt zurückgehende, von Askese nicht zu trennende Religion, die ein Gegensatz aller Wissenschaft, für Vernunftreligion nehmen oder gelten lassen. Von einer Vernunftreligion (auf die alle Rationalisten sich berufen, gerade als befänden sie sich im unzweifelhaften Besitze einer solchen, während in der That nicht zwei unter ihnen übereinstimmen würden, wenn man sie einmal anhielte, sie wirklich aufzustellen, sich nicht immer bloß auf sie zu berufen), zumal die Wissenschaft wäre, weiß die rationelle Philosophie nichts.

die wirkliche Religionen, die mythologische und die geoffenbarte, reell zu begreifen hat[1], wobei nun auch am besten einzusehen, daß was uns philosophische Religion heißt mit der sogenannten Vernunftreligion nichts gemein hat. Denn gesetzt es gäbe eine solche, so gehörte sie einer ganz andern Sphäre an, nicht der, in welcher sich uns die philosophische verwirklicht.

Es hat sich also gezeigt, wie dem Ich das Bedürfniß, Gott außer der Vernunft (Gott nicht bloß im Denken oder in seiner Idee) zu haben, durchaus praktisch entsteht. Dieses Wollen ist kein zufälliges, es ist ein Wollen des Geistes, der vermöge innrer Nothwendigkeit und im Sehnen nach eigner Befreiung bei dem im Denken eingeschlossenen nicht stehen bleiben kann. Wie diese Forderung vom Denken nicht ausgehen kann, so ist sie auch nicht Postulat der praktischen Vernunft. Nicht diese, wie Kant will, sondern nur das Individuum führt zu Gott. Denn nicht das Allgemeine im Menschen verlangt nach Glückseligkeit, sondern das Individuum. Wenn der Mensch angehalten ist (durchs Gewissen oder durch die praktische Vernunft), sein Verhältniß zu den andern Individuen darnach zu bemessen, wie es in der Ideenwelt war, so kann das nur das Allgemeine, die Vernunft in ihm befriedigen, nicht ihn, das Individuum. Das Individuum für sich kann nichts anders verlangen, als Glückseligkeit. Damit trat von Anfang, d. h. sowie das Geschlecht dem Gesetz unterworfen war, der Unterschied ein, daß was in der Folge nur postulirt wird, das Individuum (nicht die Vernunft) postulirt, und so ist es auch das Ich, welches als selbst Persönlichkeit Persönlichkeit verlangt, eine Person fordert, die außer der Welt und über dem Allgemeinen, die ihn vernehme, ein Herz, das ihm gleich sey[2].

[1] S. oben S. 243 ff. und den Anfang der eilften Vorl. Vgl. auch S. 386.

[2] Dieses Suchen nach Person ist dasselbe, was den Staat zum Königthum führt. Die Monarchie macht möglich, was vermöge des Gesetzes unmöglich. Denn da z. B. die Gesetze, die im Staat, nicht auch für den Staat gelten, so muß, da doch Verantwortung seyn muß, eine Person da seyn, die verantwortlich (vor einem höhern Richterstuhl, als dem des Gesetzes), der König, der sich gleichsam zum Opfer darbietet für sein Volk. Ferner: die Vernunft und das Gesetz

Das Ich demnach ist es, welches sagt: Ich will Gott außer der Idee, und damit die oben erwähnte Umkehrung verlangt, die wir nun noch in ihren Folgen näher bestimmen werden.

Jenes Wollen bezieht sich nur auf den Uebergang. Womit die positive Philosophie selbst beginnt, ist das von seiner Voraussetzung abgelöste, zum prius erklärte A^0; als das ganz Idee-Freie ist es reines Daß (*Ἕν τι*), wie es in der vorigen Wissenschaft zurückblieb, nur ist es jetzt zum Anfang gemacht. Dieses aber ist die Stellung, die es in der Wirklichkeit haben muß. Denn A^0 ist nicht, weil $-A+A\pm A$ ist, sondern umgekehrt, $-A+A\pm A$ ist, weil A^0 ist (wiewohl dieses nicht Ist, ohne das Seyende zu seyn)[1]; daher es auch das ist, was über dem Seyenden, und jenes „Ich will Gott außer der Idee" so viel besagt, als: Ich will, was über dem Seyenden ist. In seinem *Ἕντι*-Seyn (nicht Idee-Seyn) aber besteht sein Unauflösliches, Indissolubles, wodurch es auch allein der unzweifelhafte Anfang seyn kann, wie wir dieß früher gesehen[2]. Nun ist aber A^0 nicht ohne das Seyende. Ohne etwas, woran es sich als existirend erweist, wäre es so gut als nicht vorhanden, es gäbe keine Wissenschaft desselben (also auch keine positive Philosophie). Denn es gibt keine Wissenschaft wo nichts Allgemeines. Es ist demnach von dem *Ἕν τι* zuerst zu zeigen, wie es das Seyende ist, und da es dieses jetzt nur als das posterius und consequens von ihm seyn kann, so ist die Frage die: Wie ist es möglich, daß $-A+A\pm A$ Folge von A^0 seyn kann? Ist diese Frage gelöst, so ist Gott wieder in seinem Verhältniß zur Idee begriffen, begriffen als Herr des Seyenden, vorerst aber nur des Seyenden, das in der Idee ist (noch nicht des Seyenden, das außer der Idee ist). Hierauf erst

liebt nicht, nur die Person kann lieben, diese Persönlichkeit aber kann im Staat nur der König seyn, vor dem alle gleich sind.

[1] Dieser Stellung Gottes entspricht im Staat die Stellung des Königs; für die Stellung des Königs, für die Majestät ist A^0 das Urbild, ohne welches sie nicht begründet werden kann. Vgl. Arist. Eth. Nicom. VIII, 12: *οὐ γάρ ἐστι βασιλεὺς ὁ μὴ αὐτάρκης καὶ πᾶσι τοῖς ἀγαθοῖς ὑπερέχων· ὁ δὲ τοιοῦτος οὐδενὸς προσδεῖται.*

[2] in der dreizehnten Vorlesung.

handelt es sich in zweiter Linie darum, daß er sich auch als Herrn des Seyenden, das außer der Idee, d. h. des existirenden, empirischen erweise; wodurch Gott erst in die Erfahrung und in diesem Sinne (dem eigentlich gewollten) in die Existenz geführt, in dieser erkannt wäre. Denn wenn Gott ein Verhältniß nicht nur zum Seyenden in der Idee, sondern auch zum Seyenden, das außer der Idee ist, d. h. dem existirenden hat (denn was existirt, ist außer der Idee), wenn er diesem ebenso Ursache ist und dem alterirten Seyn inwohnend erscheint, wie er Ursache des Seyenden in der Idee ist: so zeigt er seine von der Idee unabhängige, also auch mit Aufhebung derselben bestehende Wirklichkeit und offenbart sich also als wirklichen Herrn des Seyns.

Hiemit ist jedoch der Beweis, um den es der positiven Philosophie zu thun ist, nicht geschlossen, wenn er gleich in der Hauptsache geführt ist. Es geht dieser Beweis (der Existenz des persönlichen Gottes) keineswegs bloß bis zu einem bestimmten Punkt, nicht also etwa bloß bis zu der Welt, die Gegenstand unserer Erfahrung ist; sondern, wie ich, selbst bei menschlichen Individuen, die mir wichtig sind, nicht genügend finde, nur überhaupt zu wissen, daß sie sind, sondern fortdauernde Erweise ihrer Existenz verlange, so ist es auch hier; wir fordern, daß die Gottheit dem Bewußtseyn der Menschheit immer näher tritt; wir verlangen, daß sie nicht mehr bloß in ihrer Folge, sondern selbst ein Gegenstand des Bewußtseyns wird; aber auch dahin ist nur stufenweise zu gelangen, zumal die Forderung ist, daß die Gottheit nicht in das Bewußtseyn einzelner, sondern in das Bewußtseyn der Menschheit eingehe, und so sehen wir wohl, daß jener Erweis ein durch die gesammte Wirklichkeit und durch die ganze Zeit des Menschengeschlechts hindurchgehender ist, der insofern nicht ein abgeschlossener, sondern ein immer fortgehender ist, und ebenso in die Zukunft unseres Geschlechts hinausreicht, als in die Vergangenheit desselben zurückgeht. In diesem Sinne vorzüglich auch ist die positive Philosophie geschichtliche Philosophie.

Dieses also ist die Aufgabe der zweiten Philosophie; der Uebergang zu ihr ist gleich dem Uebergang vom alten zum neuen Bunde, vom Gesetz zum Evangelium, von der Natur zum Geist.

Was aber jene erste Frage betrifft, die Frage nämlich: wie ist es möglich, daß, wenn A° prius, das Seyende das vermöge höchster Vernunftnothwendigkeit mitgesetzte ist? so ist diese noch auf rationalem Wege zu lösen; insofern gehört sie auch noch in diese Vorträge, und ist sie auch in dieser Form neu, so ist sie doch in andrer Form schon in früherer Zeit dagewesen — in der Untersuchung über die Quelle der ewigen Wahrheiten .

' Diese Untersuchung ist in ihrer geschichtlichen Entwicklung zusammengestellt und bis zur Lösung der oben bezeichneten Frage fortgeführt in der als Anlage abgedruckten Abhandlung „über die Quelle der ewigen Wahrheiten", welche daher den Schlußstein dieser Darstellung der rationalen Philosophie bildet. D. H.

Abhandlung

über

die Quelle der ewigen Wahrheiten.

Ueber die Quelle der ewigen Wahrheiten.

Gelesen in der Gesammtsitzung der Akademie der Wissenschaften zu Berlin am 17. Januar 1850.

Die Frage, über welche ich heute zu sprechen beabsichtige, hat schon die Philosophie des Mittelalters beschäftigt, wie sie rückwärts zusammenhängt mit den größten Untersuchungen des philosophirenden Alterthums. Wieder aufgenommen von Descartes und von Leibniz, ist sie durch die neue von Kant eingeleitete, aller Unterbrechungen und augenblicklichen Verfälschungen ohngeachtet, von ihrem wahren Ziel noch nicht abgebrachte philosophische Bewegung ebenfalls in ein neues Stadium getreten und vielleicht der Entscheidung näher gebracht worden. Die Frage, die ich meine, bezieht sich auf die sogenannten ewigen oder nothwendigen Wahrheiten, insbesondere auf die Quelle derselben; doch war dieß der einfachste Ausdruck; im vollständigeren handelte es sich de origine essentiarum, idearum, possibilium, veritatum aeternarum; dieß alles wurde als dasselbe betrachtet. Denn 1. was die Wesenheiten betrifft, so galt es als unwidersprochener Grundsatz: essentias rerum esse aeternas. Zufälligkeit (contingentia) bezieht sich stets nur auf die Existenz der Dinge, zufällig ist die hier, an diesem Ort, oder jetzt, in diesem Augenblick, existirende Pflanze, nothwendig aber und ewig ist die Wesenheit der Pflanze, nicht anders seyn könnend, sondern nur so oder gar nicht. Hieraus erhellt von selbst, daß die essentiae rerum auch dasselbe sind mit den mehr oder weniger platonisch gedachten Ideen. Da ferner bei der Wesenheit die Wirklichkeit nicht in Betracht kommt, indem die Wesenheit dieselbe bleibt, die Sache mag wirklich vorhanden seyn oder nicht, wie sich die Wesenheit

eines Kreises nicht im Geringsten dadurch ändert, daß ich einen Cirkel wirklich beschreibe: so ist hieraus begreiflich, daß das Reich der Wesenheiten auch das Reich der Möglichkeiten, und was nur so möglich, nothwendig so ist. Dieß führt von selbst auf den vierten Ausdruck der nothwendigen oder ewigen Wahrheiten. Gewöhnlich wird dieß nur auf die mathematischen bezogen. Aber der Begriff ist viel weiter. Denken wir uns, wie Kant, die höchste Vernunftidee als Inbegriff aller Möglichkeiten, so wird es auch eine Wissenschaft geben, die diese Möglichkeiten unterscheidet und erkennbar macht, indem sie denkthätig dieselben aus der Potentialität heraustreten und in Gedanken wirklich werden läßt, wie die Mathematik thut, wenn sie das was in einer Figur, z. B. dem rechtwinklichten Dreieck, bloß potentiâ (dem Vermögen nach) ist, wie das Verhältniß der Hypotenuse zu den Katheten, wenn sie, sage ich, dieses findet, indem die Denkthätigkeit (*ὁ νοῦς ἐνεργήσας*) es zum Actus erhebt. *Φανερὸν*, sagt Aristoteles, *ὅτι τὰ δυνάμει ὄντα εἰς ἐνέργειαν ἀναγόμενα εὑρίσκεται* (Offenbar ist, daß das bloß der Potenz nach seyende durch Ueberführung in Actus gefunden wird). Dieß ist der Weg aller reinen oder bloßen Vernunftwissenschaft. In der höchsten Vernunftidee wird nun unstreitig auch die Pflanze prädeterminirt, und es wird nicht absolut unmöglich seyn, von den ersten Möglichkeiten aus, die sich noch als Principe darstellen, zu der schon vielfach bedingten und zusammengesetzten Möglichkeit der Pflanze fortzuschreiten. Es wird, sage ich, nicht absolut unmöglich seyn. Denn es handelt sich hier überhaupt nicht um das uns, sondern um das an sich Mögliche; das uns Mögliche ist überall von vielen sehr zufälligen Bedingungen abhängig; für solche Ableitungen ist uns die Beihülfe der Erfahrung unentbehrlich (ein höherer Geist könnte sie vielleicht entbehren); die Erfahrung aber ist eine immer fortschreitende, nie abgeschlossene, und auch das Maß der Anwendung unserer an sich beschränkten geistigen Facultäten gar sehr von Zufällen bedingt. Angenommen nun aber, was im Allgemeinen als möglich anzunehmen ist und nie aufgegeben werden darf, daß von der höchsten Vernunftidee bis zur Pflanze als nothwendigem Moment derselben ein stetiger Fortschritt

zu finden sey: so ist die Pflanze in diesem Zusammenhang nichts Zufälliges mehr, sondern selbst eine ewige Wahrheit, und ich will nicht aussprechen, wie man über den Naturforscher urtheilen müßte, dem dieß gleichgültig wäre und dessen Forschungen nicht von dem beständigen Bewußtseyn begleitet wären, daß er, womit immer beschäftigt, nicht mit einer bloß zufälligen und für die Vernunft nichts werthen Sache, sondern mit einer solchen zu thun habe, die in dem großen, wenn auch ihm unübersehbaren Zusammenhang eine nothwendige Stelle und damit eine ewige Wahrheit hat.

Nachdem ich auf diese Weise die Ausdehnung des Gegenstandes der Frage gezeigt zu haben glaube, komme ich auf den Anlaß, und werde zunächst anführen, wodurch die Scholastiker bestimmt worden, sich nach der Quelle der ewigen Wahrheiten umzusehen.

Dieser Anlaß also war, daß ewige, d. h. nothwendige Wahrheiten ihre Sanction nicht von dem göttlichen Willen haben konnten; bloß durch göttliches Gefallen festgestellt, waren sie zufällige Wahrheiten, die ebenso gut auch Nichtwahrheiten seyn konnten; es mußte also eine vom göttlichen Willen unabhängige Quelle derselben anerkannt werden, und ebenso mußte es etwas vom göttlichen Willen Unabhängiges seyn, worin die Möglichkeiten der Dinge ihren Grund hatten. Zwar für Thomas von Aquino war die Möglichkeit noch in der essentia divina selbst, nämlich in der als participabilis s. imitabilis gedachten; eine Vorstellung, wovon sich die Spur noch bei Malebranche findet. In den Ausdrücken erkennt man leicht die platonische μέθεξις und die mehr den Pythagoreern gebräuchliche μίμησις. Aber wer sieht nicht zugleich, daß hier der Fähigkeit der Dinge, an dem göttlichen Wesen theilzunehmen oder es nachzuahmen — worin die Möglichkeit der Dinge bestehen würde — daß dieser eine Fähigkeit des göttlichen Wesens, an sich theilnehmen oder sich nachahmen zu lassen, untergeschoben wird, womit die Möglichkeit auf Seiten der Dinge nicht erklärt wäre. Unausbleiblich also war die Anerkennung einer ursprünglichen, nicht bloß vom göttlichen Willen sondern auch vom göttlichen Wesen unabhängigen Möglichkeit der Dinge. Eine solche behaupteten die Scotisten,

gezwungen dadurch, wie ein Anhänger von Leibniz sich ausdrückt, coacti admittere principium realitatis essentiarum nescio quod a Deo distinctum eique coaeternum et connecessarium, ex quo essentiarum pendeat necessitas et aeternitas. Dieses nescio quod hätte sich übrigens selbst nach den von Scotus gebrauchten Ausdrücken bis zu einem gewissen Punkt wohl überwinden lassen. Scotus sprach von einem ente diminuto, in quo possibile constitutum sit. Ens diminutum soll in dem Latein des Scotus unstreitig nichts anderes bezeichnen, als was nur in untergeordnetem Sinne das Seyende zu nennen ist, wie auch Aristoteles das *πρώτως ὄν*, das erstlich Seyende, von dem bloß *ἑπομένως ὄν*, von dem was bloß als Folge und Mitgesetztes eines anderen ist, das *ἐνεργείᾳ ὄν* von dem bloß *ὑλικῶς ὄν* unterscheidet und letzteres dem *δυνάμει ὄν* oder dem *μὴ ὄν* gleichsetzt (wohl zu unterscheiden von dem *οὐκ ὄν*, dem ganz und gar nicht seyenden). Ueber die materielle Natur also jenes Mitgesetzten blieb wohl kein Zweifel. Das Ungelöste und bis in unsre Zeit ungelöst Gebliebene lag nicht in der Beschaffenheit, sondern darin, daß jenes der eignen Natur nach bloß Seynkönnende doch irgend ein Verhältniß zu Gott haben mußte. Es kam nun aber Descartes, der den Knoten zerhauend auf seine Weise, nämlich hastig, das Gegentheil aussprach: die mathematischen wie die andern sogenannten ewigen Wahrheiten seyen von Gott festgesetzt und vom göttlichen Willen nicht anders abhängig als alle andern Creaturen. (Die eignen Worte des Descartes sind in einem seiner Schreiben folgende: Metaphysicas quaestiones in Physica mea attingam, praesertim vero hanc: veritates mathematicas, quas aeternas appellas, fuisse a Deo *stabilitas* et ab illo pendere *non secus quam reliquas creaturas*). Man könnte versuchen, die Worte so auszulegen, als solle nur die Unabhängigkeit der ewigen Wahrheiten von der göttlichen Erkenntniß widerlegt werden, entgegen denjenigen Scotisten, welche lehrten: die ewigen Wahrheiten würden bestehen, auch wenn gar kein Verstand wäre, nicht einmal der göttliche. Allein dieser Auslegung widerspricht eine andere Aeußerung des Philosophen, folgende: In Deo unum idemque est velle et

cognoscere, ita ut hoc ipso quod aliquid velit ideo cognoscat. et ideo tantum (nämlich weil er es will) res est vera.

Die nächste Folge, die sich aus dieser Behauptung ergeben würde, wäre für die Mathematik, daß sie eine bloße Erfahrungswissenschaft sey: denn was die Folge eines Willens, und demnach zufällig ist, da es ebenso gut nicht seyn könnte, kann bloß erfahren, nicht wie man sagt a priori gewußt werden. Dem widerspricht aber schon, daß es in der Erfahrung keinen Punkt gibt, in der Wirklichkeit keine Linie, die vollkommen gerade, oder ohne alle Breite wäre, woraus auf jeden Fall folgen würde, daß bei den ersten Begriffen oder Voraussetzungen der Geometrie etwas anderes im Spiel ist als bloße Erfahrung. Ich sage auf jeden Fall; denn mit dem Allgemeinen, daß die Mathematik eine aprioriſche Wissenschaft sey, ist die Sache auch nicht abgethan, ich kann mich aber hier auf die specielle Untersuchung der Genesis der mathematischen Wahrheiten nicht einlassen und muß dieselbe für eine andere Gelegenheit vorbehalten. Am meisten aber widerspricht der Behauptung (daß die mathematischen Lehren nur wahr seyn sollen in Folge des göttlichen Willens) die ganze Natur der Mathematik. Denn wo immer Wille dazwischen kommt, ist von Wirklichem die Rede; aber offenbar ist, daß die Geometrie z. B. nicht um das wirkliche, sondern nur um das mögliche Dreieck sich bemüht, und der Sinn keines ihrer Sätze ist, daß dem wirklich so sey, sondern daß es nicht anders seyn könne, und das Dreieck z. B. nur so möglich ist, daß seine Winkel zusammengenommen zweien rechten gleich sind, wo dann freilich folgt, daß das Dreieck auch so seyn wird, wenn es Ist, aber daß es Ist, als ganz gleichgültig betrachtet wird. Die Folge in Bezug auf die Mathematik würde nun freilich wohl Descartes am wenigsten zugegeben haben; aber es ist darum nicht weniger wahr, daß sie aus seiner Ableitung der ewigen Wahrheiten von dem göttlichen Willen unabwendlich folgt, und daß mit dieser Annahme den Wissenschaften überhaupt alle ewig gültige Wahrheit entzogen wäre. Man könnte, wie Peter Bayle, aus Descartes Ausspruch den Schluß ziehen, daß $3 + 3 = 6$ nur wahr ist wo und so lang es Gott gefällt, daß es vielleicht unwahr ist in

andern Regionen des Weltalls und im nächsten Jahr auch für uns aufhört wahr zu seyn. Von ernsteren Folgen aber würde die Sache seyn, wenn die Lehre auf das sittliche und religiöse Gebiet übergetragen würde, wie dieß durch einige Theologen der reformirten Kirche geschah, die sich durch die Lehre vom decretum absolutum bis zu der Meinung fortreißen ließen, daß auch der Unterschied von Gut und Bös kein objektiver, sondern allein durch den göttlichen Willen festgesetzter sey. Von dieser Seite besonders hat Descartes der oben erwähnte Bayle angegriffen, dessen Worte, die Leibniz einer Stelle in seiner Theodicee nicht unwürdig gefunden, ich auch hier wiederholen darf. „Eine Menge der ernstesten Autoren, sagt er, erklären sich dafür, daß es jedem göttlichen Gebot vorausgehend und unabhängig von einem solchen in der Natur der Dinge selbst ein Gutes und ein Böses gibt. Zum Erweis dieser Behauptung gelten ihnen besonders die abscheulichen Folgen der entgegengesetzten Lehre, aber es gibt ein direkt treffendes, aus der Metaphysik hergenommenes Argument. Es ist eine gewisse Sache, daß Gottes Existenz nicht eine Folge seines Willens ist; er existirt nicht weil er will, und wenn er ebenso wenig allmächtig oder allwissend ist, weil er es seyn will, so kann sich sein Wille überhaupt nur auf außer ihm Seyendes erstrecken, doch auch so nur darauf daß es Ist, nicht aber auf das was zum Wesen desselben gehört. Gott, wenn er wollte; konnte die Materie, den Menschen, den Kreis nicht wirklich machen, aber unmöglich war ihm, sie wirklich zu machen, ohne ihnen ihre wesentlichen Eigenschaften mitzutheilen, die demnach nicht von seinem Wollen abhangen“ [1]. Man darf es mit geistreichen Reden nicht zu strenge nehmen; sonst könnte man in Bayles Worten die Meinung durchschimmern sehen, daß die Existenz Gottes eine ewige Wahrheit in demselben Sinne sey, in welchem ihm $3 + 3 = 6$ eine solche ist; eine Meinung, der man sich doch vielleicht ebensowohl versucht finden könnte zu widersprechen, wie jener Abt eines Klosters, der den allzu eifrigen Lehrer, welcher sich hatte hinreißen lassen, zu sagen, Gottes Daseyn

[1] Erdmann'sche Ausgabe von Leibniz, S. 560, §. 183.

sey so gewiß, als daß 2 mal 2 vier sey, wegen dieses Ausspruchs zurechtwies, indem er hinzusetzte, Gottes Daseyn sey weit gewisser als daß $2 \times 2 = 4$ sey. Ich begreife vollkommen, wenn, wie ferner erzählt wird, die Zuhörenden über eine solche Aeußerung lachten, wie ich begreife, daß es auch jetzt noch Menschen genug gibt, die nicht begreifen können, wie etwas gewisser seyn könne als daß $2 \times 2 = 4$ ist. Ohne den Ausdruck untersuchen zu wollen, ist gewiß, daß es Wahrheiten von verschiedener Ordnung gibt, und daß den Wahrheiten der Arithmetik und der Mathematik überhaupt schon darum nicht unbedingte Gewißheit beiwohnen kann, weil diese Wissenschaften, wie ich in meiner frühern Vorlesung aus Platon angeführt, mit Voraussetzungen zu Werk gehen, die sie selbst nicht rechtfertigen, und damit, was deren Werth und Geltung betrifft, einen höheren Gerichtshof anerkennen; ferner weil sie vieles nur erfahrungsmäßig wissen, z. B. von geraden und ungeraden, abgeleiteten und Primzahlen, für welche sie noch nicht einmal ein Gesetz des gegenseitigen Abstandes gefunden.

Mit Bayle erklärt sich nun Leibniz, was die Unabhängigkeit der ewigen Wahrheiten vom göttlichen Willen betrifft, einverstanden, nicht aber ebenso mit den äußersten unter den Scotisten, oder überhaupt mit denen, die ein von Gott in jedem Sinne unabhängiges Reich ewiger Wahrheiten, oder eine für sich und außer allem Zusammenhang mit Gott bestehende Natur der Dinge aufstellen. Wenn der Wille Gottes nur die Ursache der Wirklichkeit der Dinge zu seyn vermag, so kann die Quelle ihrer Möglichkeit nicht auch in diesem Willen, sie kann aber ebensowenig eine von Gott unbedingt und in jedem Betracht unabhängige seyn. „Meines Erachtens", sagt Leibniz (in der Theodicee), „ist der göttliche Wille die Ursache der Wirklichkeit, der göttliche Verstand aber die Quelle der Möglichkeit der Dinge, dieser ist es, der die Wahrheit der ewigen Wahrheiten macht, ohne daß der Wille daran Theil hat. Alle Realität, — also, will er sagen, auch die, welche wir den ewigen Wahrheiten zuschreiben müssen — alle Realität muß auf etwas gegründet seyn, das existirt. Freilich ist wahr — was schon ein Theil der Scholastiker geltend gemacht hat — daß auch der Gottesleugner ein

vollkommener Geometer seyn kann. Aber wenn kein Gott wäre, gäbe es kein Objekt der Geometrie, und ohne Gott gäbe es nicht nur nichts das existirt, sondern auch nichts Mögliches. Das verhindert nicht, daß die, welche von der Verbindung aller Dinge unter sich und mit Gott keine Kenntniß haben, gewisse Wissenschaften verstehen können, ohne ihre erste Quelle zu wissen, die in Gott ist" [1]. Da Leibniz dieß nur von gewissen Wissenschaften sagt, so hat er offenbar die Philosophie ausgenommen. Ultima ratio tam essentiarum quam existentiarum in Uno, ist Leibnizens allgemeiner Ausspruch in der Abhandlung de rerum originatione radicali. Zwischen „ganz unabhängig seyn von Gott" und bestimmt seyn durch göttliche Willkür ist etwas in der Mitte. Dieses Mittlere ist in der Unabhängigkeit vom göttlichen Verstande. Leibniz bedient sich dieser Unterscheidung namentlich um wegen des Uebels und des Bösen in der Welt jeden Vorwurf vom göttlichen Willen zu entfernen. Die Ursache des Uebels, sagt er, ist in der idealen Natur der Dinge begründet, welche vom göttlichen Willen nicht abhängt, sondern nur im göttlichen Verstande ist.

Aber dieser Verstand nun wie verhält er sich zu den ewigen Wahrheiten? Entweder bestimmt er von sich aus und ohne an etwas gebunden zu seyn, was in den Dingen nothwendig und ewig seyn soll; in diesem Fall ist nicht einzusehen, wie er sich von dem Willen unterscheide, es heißt auch hier: stat pro ratione voluntas. Ist es der Verstand Gottes, der, ohne durch irgend etwas bestimmt oder eingeschränkt zu seyn, die Möglichkeiten der Dinge, die in der Wirklichkeit zu Nothwendigkeiten werden, sich ausdenkt, so wird man auch so der Willkür nicht entgehen. Oder ist der Sinn dieser: der Verstand schafft diese Möglichkeiten nicht, er findet sie vor, er entdeckt sie als schon da seyende, dann muß es etwas von diesem Verstand Verschiedenes und von ihm selbst Vorausgesetztes seyn, worin diese Möglichkeiten begründet sind und worin er dieselben erblickt. Dieses aber somit vom göttlichen Verstande Unabhängige, und woran wir diesen selbst gebunden zu denken

[1] A. a. O., S. 561, §. 184.

hätten, wie sollen wir es benennen? Quelle des Allgemeinen und Nothwendigen in den Dingen kann es selbst nichts Individuelles mehr seyn, wie wir den Verstand denken müssen; denn auch der Leibnizsche Ausdruck l'entendement divin kann nur von einer göttlichen Facultät verstanden werden. Unabhängig aber von allem Individuellen, ja diesem entgegengesetzt, selbst das Allgemeine und Sitz der allgemeinen und nothwendigen Wahrheiten, das alles läßt sich nur von der Vernunft sagen. Wir wären also auf eine vom göttlichen Willen unabhängig existirende ewige Vernunft gewiesen, deren Schranken oder Gesetze der göttliche Verstand in seinen eignen Hervorbringungen oder Entwürfen nicht überschreiten könnte. Aber einmal auf diesem Punkt, und bezaubert von dem über alles Individuelle uns hinweghebenden Allgemeinen — sollten wir auf diesem Punkt stehen bleiben, und nicht vielmehr des Individuellen uns ganz zu entledigen suchen? Und dieß um so mehr, als wenn man zwischen dieser Vernunft und Gott unterscheidet, zwei von einander Unabhängige angenommen werden müssen, deren keines von dem andern abzuleiten ist, während die Wissenschaft vor allem und zuerst auf Einheit des Princips dringt. Warum also nicht sagen, daß Gott selbst nichts anderes ist als diese ewige Vernunft, eine Meinung, die, einmal als unwidersprechlich und unter gescheidten Leuten sich von selbst verstehend adoptirt, unendlicher Beschwerden überhebt und alles Schwerbegreifliche mit einemmal entfernt?

Man wird vielleicht gegen diesen Fortgang einwenden, daß er viel mehr ein Sprung sey und uns von der Leibnizschen Zeit unmittelbar in die Gegenwart versetze. Denn das System, in dem die Vernunft alles ist, sey ja eben das neueste. Allein es würde daraus nicht folgen, was man folgern will. In dem Zeitraum von Leibniz bis auf Kant war Rationalismus die allgemeine Denkart der Zeit und nur durch kein philosophisches System repräsentirt (denn damals fehlte es bekanntlich daran), also genöthigt, auf mehr populäre Weise sich geltend zu machen und sich auf die Theologie zu werfen. Dieser theologische Rationalismus, der freilich selbst noch nicht wußte, was er in letzter Instanz wollte, ging (es läßt sich dieß genau geschichtlich nachweisen) unmittelbar

aus der Wolffschen Schule hervor. Wenn aber dieser Rationalismus erst in der neuesten Zeit dazu gelangt ist, sich als philosophisches System aufzustellen, so dankt er dieß freilich der späteren Entwicklung, aber seine eigentlichen Wurzeln hat er darum nicht in dieser, sondern in der ihr vorausgegangenen Zeit. Denn eine einmal allgemein gewordene und einem ganzen Zeitalter gleichsam zur andern Natur gewordene Denkart wird nur von wenigen überwunden, die sich als Ausnahmen darstellen, und läßt sich nicht sofort durch ein philosophisches System aufheben, vielmehr begibt sich das Gegentheil, daß die angenommene Denkart jenes aufhebt, indem sie es sich dienstbar macht und nur das so geknebelte sich gefallen läßt.

Eine große und unausweichliche Unbequemlichkeit haftet jedoch auch dieser Auskunft an. Denn wie auf der einen Seite der bloße göttliche Wille das Nothwendige und Allgemeine der Dinge nicht erklärt: so unmöglich ist es, aus reiner bloßer Vernunft das Zufällige und die Wirklichkeit der Dinge zu erklären. Es bliebe zu dem Ende nichts übrig, als anzunehmen, daß die Vernunft sich selbst untreu werde, von sich selbst abfalle, dieselbe Idee, welche erst als das vollkommenste, und dem keine Dialektik etwas weiteres anhaben könne, dargestellt worden, daß diese Idee, ohne irgend einen Grund dazu in sich selbst zu haben, recht eigentlich, wie die Franzosen sagen, sans rime ni raison, sich in diese Welt zufälliger, der Vernunft undurchsichtiger, dem Begriff widerstrebender Dinge zerschlage. Dieser Versuch, wenn er gemacht würde, wäre ein merkwürdiges Beispiel, was man einer befangenen Zeit bieten darf; ihn beurtheilen? ja etwa mit den terentianischen Worten: haec si tu postules (ein solches sich selbst Verrücken der Vernunft) certa ratione facere, nihilo plus agas, quam si des operam, ut cum ratione insanias.

Wieder an Leibniz anzuknüpfen —, so ist offenbar: Um das gleich Unmögliche einer vollkommenen Abhängigkeit und einer völligen Unabhängigkeit zu vermeiden, nimmt Leibniz zwei verschiedene Facultäten in Gott an; aber wäre es nicht einfacher und natürlicher, die Ursache des verschiedenen Verhältnisses zu Gott in der Natur jenes nescio quod selbst zu suchen, das den Grund aller Möglichkeit und gleichsam den Stoff, die Materie zu allen Möglichkeiten enthalten soll, demgemäß

aber selbst nur Möglichkeit, also nur die potentia universalis seyn kann, die als solche toto coelo von Gott verschieden, soweit auch ihrem Wesen nach, also bloß logisch betrachtet, unabhängig von dem seyn muß, von dem alle Lehren übereinstimmend sagen, daß er reine Wirklichkeit ist, Wirklichkeit, in der nichts von Potenz ist. Soweit ist das Verhältniß noch ein bloß logisches. Aber wie wird sich nun das reale Verhältniß darstellen? Einfach so: Jenes alle Möglichkeit begreifende, selbst bloß Mögliche wird des selbst-Seyns unfähig, nur auf die Weise seyn können, daß es sich als bloße Materie eines andern verhält, das ihm das Seyn ist, und gegen das es als das selbst nicht Seyende erscheint. Ich gebe diese Bestimmungen ohne weitere Motivirung, weil sie sich alle auf bekannte aristotelische Sätze gründen. *Τὸ ὑλικὸν οὐδέποτε καθ' αὑτοῦ λεκτέον*, „das Hylische, das bloß eines materiellen Seyns Fähige, kann nicht von sich selbst, es kann nur von einem andern gesagt werden", welches andere demnach es ist. Denn wenn ich B von A sage (prädicire), so sage ich, daß A B ist. Dieses andere aber, das dieses, des selbst-Seyns Unfähige, ist, dieses müßte das selbst-Seyende und zwar das im höchsten Sinn selbst-Seyende seyn — Gott. Das reale Verhältniß also wäre, daß Gott jenes für sich selbst nicht Seyende ist, das nun, inwiefern es ist — nämlich auf die Weise Ist, wie es allein seyn kann — als das ens universale, als das Wesen, in dem alle Wesen, d. h. alle Möglichkeiten sind, erscheinen wird.

Mit dieser Entwicklung sind wir auf dem von Kant zuerst gleichsam eroberten Standpunkt angekommen, der ihm als der höchste Preis seines ebenso unermüdlichen wie redlichen Forschens zu Theil geworden, wenn er auch diesen Standpunkt nur eben erreicht hat, ohne von ihm aus selbst weiter fortzuschreiten. Ich kann mich über Kants Lehre vom Ideal der Vernunft kurz fassen, da ich sie früher, in der Absicht, später darauf zu verweisen, zum Gegenstand einer ausführlichen Abhandlung gemacht habe, die ich die Ehre hatte ebenfalls hier vorzulesen [1]. Kant

[1] Enthalten in der zwölften Vorlesung.

zeigt also, daß zur verstandesmäßigen Bestimmung der Dinge die Idee der gesammten Möglichkeit oder eines Inbegriffs aller Prädicate gehört. Dieß versteht die nachkantische Philosophie, wenn sie von der Idee schlechthin, ohne weitere Bestimmung spricht: diese Idee selbst nun aber existirt nicht, sie ist eben, wie man zu sagen pflegt, bloße Idee; es existirt überhaupt nichts Allgemeines, sondern nur Einzelnes, und das allgemeine Wesen existirt nur, wenn das absolute Einzelwesen es ist. Nicht die Idee ist dem Ideal, sondern das Ideal ist der Idee Ursache des Seyns, wie man auch insgemein zu sagen pflegt, daß durch das Ideal die Idee verwirklicht ist. In dem Satz: das Ideal ist die Idee, hat also das ist nicht die Bedeutung der bloßen logischen copula. Gott ist die Idee heißt nicht: er ist selbst nur Idee, sondern: er ist der Idee (der Idee in jenem hohen Sinn, wo sie der Möglichkeit nach alles ist), er ist der Idee Ursache des Seyns, Ursache daß sie Ist, *αἰτία τοῦ εἶναι*, im aristotelischen Ausdruck.

Es ist also nun wohl das Verhältniß so bestimmt, daß Gott das allgemeine Wesen ist, aber noch weder wie, noch in Folge welcher Nothwendigkeit er es ist. Was nun das Wie betrifft, so versteht sich außer dem schon Gesagten, daß Gott das All der Möglichkeit ewiger Weise, also vor allem Thun, daher auch vor allem Wollen ist. Und doch ist nicht Er selbst dieses All. In ihm selbst ist kein Was, er ist das reine Daß — actus purus. Aber um so mehr, wenn in ihm selbst kein Was und nichts Allgemeines ist, durch welche Nothwendigkeit geschieht es, daß was selbst oder in sich ohne alles Was ist, daß dieses das allgemeine Wesen, das alles begreifende Was ist?

Es kann nichts helfen zu sagen: vom bloß Individuellen ohne das Allgemeine würde es keine Wissenschaft geben. *Ἡ ἐπιστήμη τοῦ καθόλου.* Denn warum eben soll Wissenschaft seyn? und nimmer kann die Möglichkeit unsres Wissens die Ursache davon seyn, daß der in welchem schlechterdings nichts Allgemeines, und der eben dadurch über alles, was wir sonst Einzelnes nennen, weit erhaben ist (denn dieses trägt immer noch sehr viel Allgemeines in sich) — daß dieser, welcher das absolute Einzelwesen ist, das allgemeine Wesen ist. Da er es nicht

wollend, und auch nicht in Folge seines Wesens oder Selbstes ist — denn dieses, als das Absonderlichste (τὸ μάλιστα χωριστόν), d. h. als das Individuellste, ist es vielmehr das, aus dem nichts Allgemeines folgen kann —, so kann er das Alles Begreifende nur seyn in Folge einer über ihn selbst hinausreichenden Nothwendigkeit. Aber welcher Nothwendigkeit? Versuchen wir es auf diese Weise. Sagen wir, diese Nothwendigkeit sey die des Eins-seyns von Denken und Seyn — diese sey das höchste Gesetz, und dessen Sinn dieser, daß was immer Ist auch ein Verhältniß zum Begriff haben muß, was Nichts ist, d. h. was kein Verhältniß zum Denken hat, auch nicht wahrhaft Ist.

Gott enthält in sich nichts als das reine Daß des eigenen Seyns; aber dieses, daß er Ist, wäre keine Wahrheit, wenn er nicht Etwas wäre — Etwas freilich nicht im Sinn eines Seyenden, aber des alles Seyenden —, wenn er nicht ein Verhältniß zum Denken hätte, ein Verhältniß nicht zu einem Begriff, aber zum Begriff aller Begriffe, zur Idee. Hier ist die wahre Stelle für jene Einheit des Seyns und des Denkens, die einmal ausgesprochen auf sehr verschiedene Weise angewendet worden. Denn es ist leicht von einem System, das man nicht übersieht und das vielleicht übrigens auch noch weit entfernt ist von der nöthigen Ausführung, einzelne Fetzen abzureißen, aber es ist schwer, mit solchen Fetzen seine Blöße zu decken und sie darum nicht an der unrechten Stelle anzuwenden. Es ist ein weiter Weg bis zum höchsten Gegensatz, und jeder, der von diesem sprechen will, sollte sich zweimal fragen, ob er diesen Weg zurückgelegt. Die Einheit, die hier gemeint ist, reicht bis zum höchsten Gegensatz; das ist also auch die letzte Grenze, ist das, worüber man nicht hinaus kann. In dieser Einheit aber ist die Priorität nicht auf Seiten des Denkens; das Seyn ist das Erste, das Denken erst das Zweite oder Folgende. Es ist dieser Gegensatz zugleich der des Allgemeinen und des schlechthin Einzelnen. Aber nicht vom Allgemeinen zum Einzelnen geht der Weg, wie man heutzutag allgemein dafür zu halten scheint. Selbst ein Franzose, der sich übrigens um Aristoteles Verdienste erworben, schließt sich dieser allgemeinen Meinung an, indem er sagt: le général se réalise

en s'individualisant. Es möchte schwer seyn zu sagen, woher dem Allgemeinen die Mittel und die Macht komme, sich zu realisiren. Zu sagen ist vielmehr: daß das Individuelle, und zwar am meisten das es im höchsten Sinne ist, daß das Individuelle sich realisirt, d. h. sich intelligibel macht, in den Kreis der Vernunft und des Erkennens eintritt, indem es sich generalisirt, d. h. indem es das allgemeine, das alles begreifende Wesen zu Sich macht, sich mit ihm bekleidet. Könnte man heutzutage noch über irgend etwas verwundert seyn, so müßte man es darüber seyn, auch den Platon, den Aristoteles auf jener Seite genannt zu hören, wo das Denken über das Seyn gesetzt wird. Platon? — nun ja, wenn man jene einsame Stelle im sechsten Buch der Republik übersieht, wo er von dem ἀγαθὸν, d. h. von dem Höchsten in seinen Gedanken, sagt: οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος, also, daß das Höchste nicht mehr οὐσία, Wesen, Was ist, sondern noch jenseits des Wesens, das an Würde und Macht ihm Vorangehende. Selbst das Wort πρεσβεία, das in erster Bedeutung Alter, erst in zweiter Ansehen, Vorrecht, Würde bezeichnet, ist nicht umsonst gewählt, sondern um selbst die Priorität vor dem Wesen auszudrücken. Wenn man also diese Stelle übersieht, könnte es scheinen, als gebe Platon dem Denken den Vorrang über das Seyn. Aber Aristoteles? Aristoteles, dem die Welt vorzüglich die Einsicht verdankt, daß nur das Individuelle existirt, daß das Allgemeine, das Seyende nur Attribut ist (κατηγόρημα μόνον), nicht selbst-Seyendes, wie das, was allein πρώτως, zuerst sich setzen läßt — Aristoteles, dessen Ausdruck: οὗ ἡ οὐσία ἐνέργεια allein allen Zweifel niederschlagen würde; denn hier ist οὐσία, was sonst dem Aristoteles das τί ἐστιν, das Wesen, das Was, und der Sinn ist, daß in Gott kein Was, kein Wesen vorausgeht, an die Stelle des Wesens der Actus tritt, die Wirklichkeit dem Begriff, dem Denken zuvorkommt. Diesem absoluten Daß in Gott kann dann aber nur das absolute Was entsprechen. Wie aber beide an einander gekettet sind, dafür bedarf es noch des bestimmteren Ausdrucks. Gott ist das allgemeine Wesen, die Indifferenz aller Möglichkeiten,

er ist dieß nicht zufälliger, sondern nothwendiger und ewiger Weise, er hat es an sich, diese Indifferenz zu seyn, an sich in dem Sinn, wie man wohl von einem Menschen sagt, daß er etwas an sich habe, um auszudrücken, daß er es nicht gewollt, ja zuweilen sogar, daß er nicht darum wisse. Aber eben darum, weil Gott jenes andere ohne sein Zuthun, nicht gewollter, also in Ansehung seiner selbst zufälliger Weise ist, ist es ein zu ihm Hinzugekommenes, ein συμβεβηκὸς im aristotelischen Sinn, zwar ein nothwendiges, ein αὐτῷ καθ' αὐτὸν ὑπάρχον, aber das ihm doch nicht im Wesen ist (μὴ ἐν τῇ οὐσίᾳ ὄν), wogegen ihm also (was zwar nicht hierher gehört, aber der Folge wegen wichtig ist) auch das Wesen frei bleibt. Aristoteles erläutert ein solches nicht im Wesen und doch an sich Haben durch ein aus der Geometrie hergenommenes Gleichniß. Daß die Winkel eines Dreiecks zusammen = zwei Rechten, ist zwar ein dem Dreieck καθ' αὐτὸ ὑπάρχον, ein ihm in Folge nothwendiger Ableitung Zukommendes, aber es ist ihm doch nicht in der οὐσία, denn der Begriff des rechten Winkels selbst kommt in der Wesensbestimmung oder Definition des Dreiecks gar nicht vor; es kann ein Dreieck geben ohne rechten Winkel.

Die Erörterungen, denen ich mich hier überlassen, scheinen weit abzuliegen von allem, was jetzt vorzugsweise die Geister beschäftigt, und dennoch haben sie eine sehr nahe Beziehung auf die Gegenwart. Denn jenes dem Denken über das Seyn, dem Was über das Daß ertheilte Uebergewicht scheint mir nicht ein besonderes, sondern ein allgemeines Leiden der gesammten, glücklicher Weise von Gott mit unerschütterlicher Selbstzufriedenheit ausgerüsteten deutschen Nation zu seyn, die sich im Stande zeigt, eine so lange — lange Zeit, unbekümmert um das Daß, mit dem Was einer Verfassung sich zu beschäftigen. Wodurch also in der letzten Zeit die deutsche Philosophie mit unseliger Improductivität geschlagen worden, dasselbe scheint mir auch die Ursache der politischen Improductivität Deutschlands, am schmerzlichsten zu empfinden in einem

Staat, der, von kleinen und zweifelhaften Anfängen durch unermüdliche Thatkraft zu großer Bedeutung erhoben, um so mehr Ursache hat, stets jenes Worts des großen Italieners eingedenk zu seyn, daß die Staaten nur durch dieselben Ursachen erhalten werden, durch welche sie groß geworden sind. Wenn auf eine über jede Anfechtung und allen Zweifel erhabene Weise erst das Seyn festgestellt ist, mag man, wie es auch von selbst immer geschehen ist, den Inhalt dieses Seyns dem Denken und der Vernunft gerechter zu machen suchen. Fängt man aber mit dem Inhalt an, der für sich und von allen Existenzbedingungen losgetrennt nur ein allgemeiner seyn kann. so wird man das eine Weile fortsetzen können, aber mit Schrecken am Ende gewahr werden, daß es an dem Gefäß fehlt, diesen Inhalt aufzunehmen. Das Was führt von sich selbst ins Weite, in die Vielheit, und also auch natürlich zur Vielherrschaft, denn das Was ist in jedem Ding ein andres, das Daß seiner Natur nach und daher in allen Dingen nur Eines; in dem großen Gemeinwesen, das wir Natur und Welt nennen, herrscht ein einziges, jede Vielheit von sich ausschließendes Daß; wenn aber auch mit Platon anzunehmen ist, daß weder die Ungebildeten und aller Wahrheit Unkundigen den Staat gut verwalten werden, noch auch die, welche ohne Unterlaß und ausschließlich in der Wissenschaft gelebt haben, jene nicht, weil sie nicht Einen Zweck im Leben zu verfolgen gewohnt sind, sondern vielerlei und zufällige Zwecke, diese nicht, weil sie nicht freiwillig auf menschliche Geschäfte sich einlassen, sondern jetzt schon in den Inseln der Seligen zu wohnen sich dünken werden: so kann daraus nicht folgen, daß der Philosoph, wenn auch die zufällige politische Strömung nach der entgegengesetzten Seite gehen sollte, nicht nur um so mehr in der Wissenschaft festhalte an jenem Homerischen, das schon durch Aristoteles die Metaphysik sich als letzten Grundsatz angeeignet hat:

εἷς κοίρανος ἔστω.

B
2853
1927
v.5
WERKE/ SCHELLING
83664

B
2853
1927
v.5
83664

83664

ST. MARK'S LIBRARY
THE GENERAL THEOLOGICAL SEMINARY
175 NINTH AVENUE
NEW YORK, N. Y. 10011

GENERAL THEOLOGICAL SEMINARY
00075137